د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

محتويات النشرة

العدد الثالث
شهر جــوان
2025م/1446هـ

منشورات العالمية – منتدى مسالك المعرفة

د. محمد عبد النور
نشرة الفكـــر

المطبعة العالمية
Imprimerie El Alamia
Av. de l'ALN - Belghanem - Ghardaïa
Tél. Fax: 029 28 01 64
Mob: 0658 18 52 25
Email: elalamiah1@gmail.com
Imprimerie El Alamia
https://imprimerie-elalamia.dz/

بسم الله الرحمن الرحيم

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة
تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

د- عبد النور محمد

منشورات العالمية - منتدى مسالك المعرفة

العدد الثالث
شهر جـوان
2025م/1446هـ

د. محمد عبد النور

نشرة الفكر

مقالات وآراء في المسائل الفكرية والشؤون العامة

تصدر عن منتدى مسالك المعرفة للمرافقة والبحث العلمي

من محتويات النشرة

عمران ومجتمع: التاريخ المديد وعلاقته بعلم الاجتماع. تأسيس المغرب الإسلامي الأوسط

تجديد وإصلاح: الهندسة القرآنية وبناء الحقيقة الكونية. البيـــــــــان الاستخلافي

تمكين وحقوق: حول حتمية التسيير المركزي والتراتب الإداري. تقريظ أطروحة قص الحق

أحداث وأحاديث: استراتيجية التشويش على العمل للبعائد. الآثار المتعدية لطوفان الأقصى

العدد الثالث

جوان 2025

منتدى مسالك المعرفة

الفهرس

افتتاحية العدد

أن يكون التأليف صناعة مضاعفة الغاية، آلتها التفاعل مع تدافع الأحداث الحاصلة في التاريخ بين ناظري المؤلف، وكذا التفاعل مع الأفكار المسجلة في المدونات، يؤطرها منظور المؤلف، بحيث تصبح الإشكالية مضاعفة أيضا: كيف يمكن الإحاطة بالأحداث فهما وإفهاما، مع ما للفعلي من أحداث التاريخ من قوة جاذبة تستطيع استغراق صاحب النظر دون قدرة على العودة إلى برود العمل المعرفي وطول نفسه، وإن كانت من ميزة تفخر بها النشرة أنها حاولت الجمع بين السعيين والآلتين.

والحال ان صناعة الكلمة اليوم قد تحنطت، فلم تعد الكلمة مواكبة فعلية للأحداث بحس الموضوعية المطلق، ولا مواكبة الأفكار بحس الاجتهادية المطلق، لقدر ما غدت الأحاديث في الأحداث ترفا وتحيزا لا وازع ذاتي في التحري، وأن الأحاديث في الأفكار غدت ضربا من الترديد غير المجدي.

ليس الغرض من هذه النشرة عرض القناعات لا العلمية ولا السياسية، وإلا فإن ذلك قد تحقق من دون عناء جمع الأعمال المنشورة رقميا في نشرة يستطيع القارئ استهلاكها دون اتصال بالشبكة، إنما فقط أن توضع في قالب مختلف بين يدي القارئ طواعية لعلها تجد مهتما أو اثنين معنيين بالشأنين العام والأكاديمي، أما اليقيني في كل ذلك فهو أنه يقدم طرحا لا يتقاطع مع كثير من السائد، فهو يحاول من خلاله المشاركة في صناعة الواقعين الأكاديمي والسياسي، أو على الأقل يصنع اختلافا.

أخيرا، فإن غاية المسعى أنها رؤى وآراء استمات صابحها في بيانها وأن تكون حاضرة، ولو بالانتشار اليسير، لعله يصنع تقليد مفيدا للمقبل من الأجيال، ومع القناعة بأن أغلب الذائع والمنتشر يكون على حساب النوعية، ذلك صاحب النشرة يفضل الهدوء على الأضواء ويتهرب منها بالقصد أو غير القصد، ويكفي عزاء أنها محاولة لإحياء صناعة في أمصارنا التي تعاني قلة الإجادة في الصناعات، وأن يكون إسهاما في الاستئناف العلمي والعملي، ديدنه البناء على سند متصل، وهو ما تحسب هذا النشرة أنها قد حاولته بقدر مستطاعها. والله الموفق والهادي إلى سواء السراط. د/محمد عبد النور. غرداية في 2025/06/30

عمران ومجتمع

عن علاقة التاريخ الجديد بعلم الاجتماع الحديث

أولا: المقاربة الميدانية والتاريخ الجديد

الاستمارة أو الاستبيان التقنية الأكثر شهرة واستعمالا في العلوم الاجتماعية، هي الوسيلة الأيسر لربط الباحث بميدان البحث، والأداة الأكثر فاعلية في إنقاذه من ورطة "استغلاق الميدان" وغموضه، ومن حيرة المراوحة في المفاهيم النظرية، فهي من الناحية الاعتبارية -ومع جملة من الأدوات التقنية الأخرى- تمكّن من ذلك فعلا، لكن هل طريقة استعمالها من طرف الباحث تكشف له حقائق الواقع غير المعروفة؟ وهل تخرجه من الصور الذهنية النمطية إلى الواقع الفعلي التجريبي كما هو بلا لبس؟

بالتأكيد، لقد غدى الأمر مدرسيا، استعمال الاستمارة/الاستبيان في البحث لتحقيق مطلب منهجي أكثر منه شغف فعلي بالتعرف إلى الواقع، والأدهى هو أن الباحث ينخرط في استحقاق الاستمارة بلا وعي دقيق بمعنى وأهمية استخدامها، أعني المهمة التحققية والكشفية للاستمارة، ولا حتى الوعي بحقيقة لا شفافية الواقع الاجتماعي.

هذا الوعي الذي هو أولى المدارك والمفاهيم التي تفصل الباحث العلوم الاجتماعية عن غيره في فهم وإدراك الموضوعات العلمية سواء من المتخصصين في بقية الميادين أو من جمهور الناس عامة، فالمعلوم أن كل إنسان بما هو كائن اجتماعي يملك بالضرورة تصورا وموقفا عن المسائل والموضوعات الاجتماعية، ويفترض بالاحث أن يكون رأيه وتصوره الأقرب للصحة والصواب بناء على الأدوات المنهجية التي يملكها .

فالمطلوب من الباحث أولا أن يتحرر من "غيبة الوعي" الأولية بإدراك حقيقة أن الواقع الاجتماعي لا يكشف عن نفسه تلقائيا، لكن عبر آليات وأدوات وإجراءات ذهنية، إنية الطابع، لا تعتبر الاستمارة -أو أية تقنية أخرى- إلا أداة ثانوية وجزئية، برانية الطابع، تأتي كآخر إجراء احترازي

شكلي في الدراسات الاجتماعية العلمية لتحقيق أهم غاية في العلم الاجتماعي وهي: الموضوعية، موضوعية النظر إلى الواقع الاجتماعي .

لكننا في الواقع نجد أن غاية البحوث الاجتماعية الراهنة لا تستهدف تحقيق الموضوعية، باعتبار أن موضوعاتها إنسانية الطابع، بمعنى تفرض على أصحابها التحرر من التحيز المسبق والأحكام الذاتية، إنما أغلبها استكشافي يكتفي بالوصف، وصف الظاهرة وفهمها كما هي، ذلك ما جعل جميع البحوث الاجتماعية تقع في مفارقة المنهج الأوحد في البحوث وهو الوصف، والمقارنة في أفضل الأحوال .

لكن حتى لو أخذنا المنهجين: الوصف والمقارنة فإنها لا يتجاوزان حقيقة معنى الوصف المبدئي المتجرد من الأحكام، كأحكام علمية، لا كأحكام متحيزة وذاتية، وهي قشرة الموز التي ألقاها دوركايم، فأصبحت الأحكام كلها مرفوضة لذاتها، ذلك أن الأحرى بالباحث أن يتحرر من التحيز والذاتية في الأحكام لا التحرر من الأحكام مطلقا، وإلا فما فائدة علم يترك صاحبه "لا أدريا" طول عمره؟!

حتى المقارنة عندما تنجز فهي تنجز بضرب من الحيادية السلبية التي تكتفي بتقرير الفروق الظاهرية الشكلية بين الظواهر والجماعات لا غير، أما الموضوعية التي يطلب من الباحث التحلي بها فهي لا تتجاوز غاية الوصف التقريري البدئي للوقائع، وهو ما تستهدفه الاستمارة خاصة دون غيرها من التقنيات التي تبقى دائما وسيلة برانية لا تغني عن الكدح المنهجي الذاتي للباحث في التمحض للطريقة العلمية من حيث تحقيق الدقة والوضوح في الفهم.

وبناء على الكثير من البحوث والدراسات التي تعاملت معها: إشرافا ومناقشة واطلاعا، أصل إلى إشكال هذا المقال وهو عدم وعي الكثير من الباحثين لمغزى استعمال الاستمارة، فتجدهم يتصورنها مصدرا لاستخلاص الحقيقة السوسيولوجية مباشرة من المبحوثين وكأن المبحوثين أصبحوا زملاء لهم يعينونهم ويعوضونهم في مهمة استكشاف الوقائع الاجتماعية والتحقق من فروضهم، وذلك عن طريق اعتبار الأجوبة التي يقدمونها كشفا علميا لذاته.. بينما المعلوم أن الباحث الاجتماعي يتعامل مع المبحوثين على أنهم كائنات "غير واعية" حتى وهو يسألهم عن تصوراتهم لا عن الوقائع!

كما أن الملاحظ أيضا وغالبا عدم التمييز بين التساؤلات التي تتعلق باستقاء معلومة محددة من المبحوث (على غرار

الاستفسار عن كم محدد مثل عدد أفراد الأسرة أو العمل، أو عدد الساعات الممضاة في مجال ما) وبين استكشاف تصور أو اختيار عند المبحوث في مسألة ما (على غرار الاستفسار عن مسألة كيفية مثل الموقف من ظاهرة أو سياسة ما، أو اختيار ذوقي بين خيارات متوفرة) والمعلوم أن الفارق كبير بين :

1- محاولة التعرف إلى واقع معين وجعل المبحوث مصدرا للمعلومة. تندرج ضمن دراسة واقع فعلي.

2- محاولة استكشاف تصور أو ميول معينة عند المبحوث. تندرج ضمن دراسة التصورات والتمثلات .

والواضح أن الثاني أعقد من الأول، باعتباره حديثا عن حدث ليكون الحديث متحدثا عنه، فهو ضرب من استمهاء للكيفيات معزول عن الوقائع مع ارتباطه بها، وهنا نقف عند حدود التقليد الظاهراتي الذي يعتبر السوسيولوجيا ضربا من دراسة لظاهرة "الوعي المركبة" وهذا يعني أن البحث كيفي، وأنه غالبا هو استكشاف لتوجهات غير متعينة .

بينما الأول هو تعرف إلى الحدث ليكون الحدث حديثا عند الباحث، فهو ضرب من تقدير للكميات مرتبط بالوقائع بعد عزلها في ذهن الباحث، وهنا نقف عن حدود التقليد الوضعي الذي يعتبر السوسيولوجيا ضربا من دراسة الواقع المحض لظاهرة "السلوك البسيط" والتحقق من انتشاره وكيفياته، لهذا كان التمييز مضاعفا :

أ- التمييز المتعلق بأن الاستمارة لا تعدو أن تكون أداة ظاهرية اضطرارية للتكميم.

ب- التمييز بين السؤال المستكشف للوقائع والسؤال المستكشف للتصورات .

عموما تبقى الاستمارة التقنية الأكثر بساطة، لطابعها التكميمي المباشر، وعدم عنايتها بالكيفيات، فحتى وإن تعاملت الاستمارة مع التصورات إلا أن الغاية في النهاية ستكون التكميم، تكميم انتشارها، لا التعرف إلى تفاصيلها في وعي المبحوثين، وهو ما يمكن تحقيقه أكثر في المقابلة أو الملاحظة مثلا.

عموما يبقى النقاش في مسألة التقنيات وتقنيات الاستمارة نقاشا في ظاهر "التجربة العلمية" للباحث الاجتماعي، وليس من المبالغة القول أن التقنيات عموما، والاستمارة على وجه الخصوص تنطوي على حقيقة أن التقنيات هي ضرب من تحويل المبادئ المنهجية العقلية المركبة إلى تقنيات صمّاء، غالبا من تصبح

جامدة وتقليد مدرسي، لأنها لا تركز على كيفيات "إعمال العقل" والاحترازات العقلية الإرادية الواعية، إلا كأدوات ووسائل احترازية تقوم على العادة الشرطية غير ذات الإرادة الواعية.

لهذا وجدنا ابن خلدون يركز في أحد مداخل مقدمته على مبادئ عقلية واعية، لخصتها في مقالة "أخلاقيات البحث العلمي عند ابن خلدون على ضوء المعرفة الحديثة"، باعتبارها المنطلقات القاعدية الأساسية في تكوين الباحث في علم الاجتماع هي باختصار:

1- الحياد بما هو ضديد التحيز للآراء والمذاهب

2- التحقق بما هو ضديد الثقة بالناقلين والآراء السائدة والمتفق عليها

3- الغائية بما هو ضديد الاكتفاء بمشاهد السلوك دون تحديد القصد منه عند الفاعلين

4- التشكك الذاتي بما هو ضديد الوثوق الأولي

5- النقد بما هو ضديد التسليم بالأقوال دون النظر في الأفعال أي التحقق من مطابقة المزاعم القولية للحقائق الفعلية

6- التملق لأصحاب السلطة والجاه بما هو ضديد التمحص للحقيقة وعدم الذهول عن الصواب أمام أصحاب المكانة، وهو ما يجعل من الباحث سيدا لا على بحثه فحسب بل على الواقع الذي يدرسه.

7- المعرفة بقوانين العمران الكلية ضديدا للرؤية الذرية والتجزيئية لحقيقة الواقع الراهن لمجتمعات المشرق والمغرب.

والمعلوم أن ابن خلدون استكشف القانون الحاكم للاجتماع المسلم: مشرقا ومغربا، دون تكلف أي تقنية من التقنيات الحديثة المباشرة، بقدر ما عمل على "معايشة" الوقائع والملاحظة الحكيمة، وهي معايشة أبعد ما تكون المنظورات الظاهراتية التي تفصل الوعي عن الوقائع، ولا تتعامل مع الوقائع بمعزل عن الوعي، إنما باستدخال التاريخ المديد في رؤية التحولات، وأنه اتخذ من التاريخ المديد بما هو اطلاع على التاريخ الشمولي العام للاجتماع الإسلامي: مشرقا ومغربا، ومن خلاله لاحظ التحول الذي حصل خلاله ..

أخيرا ليست هذه دعوة لإدراج التاريخ المديد كتقنية، إنما تنبيه إلى ما يجب أن يكون عليه التكوين القاعدي للباحث الاجتماعي بإعطائه الصورة التامة للاجتماع الخاص بنا حضاريا كمسلمين وإقليميا كعالم عربي يستصحبها معه في جميع بحوثه.

وهذا يقتضي أن وحدة نظر الأساتذة والمؤطرين إلى الإحداثيات الرئيسة للتاريخ المديد لحضارتهم، وهي وحدة ليست أبدا اختيارية لأنها هي التي ستجعل العلم الاجتماعي علما بحق، وليس تخرصات متباينة أو رؤى تجزيئية مشتتة لا قدرة على استدخال التاريخ المديد، فتتيه دون بوصلة، ما يفقد التخصص علميته ونجاعته.

أخيرا، كانت الاستمارة ستكون جزءا مهما في استكشاف واقعنا التاريخ القصير، رغم ما تعانيه من من عزوف للمبحوثين عنها لما تحمله من تكليف لا يعي بأهميته البحوث، لوما تلاحمت مع الوعي بالتاريخ المديد عن الباحث، لأن البحوث كلها ستصب في مكاشفة قوانين الاجتماع المسلم الحالية مشرقا ومغربا، استكمالا للعمل الخلدوني، وبناء لرؤية واضحة للواقع ولتكون خطط المستقبل صائبة.

أي أن يصب كم البحوث الهائل الذي تنتجه الجامعات العربية في غاية واحدة هي استكشاف القوانين الكلية الجامعة لوقائع المشرق والمغرب كما أسس لها ابن خلدون، بما يجعل كل بحث لحظة من لحظات الفكر الخلدوني بأن تتموضع كل معلومة أو رأي ذري تستكشفه الاستمارة والبحوث الاجتماعية عامة لبنة في التعرف إلى طبيعة العمران الراهن في العالمين عربيا وإسلاميا وتشكيل نظرية متينة عنه. واللّه أعلم. د/ محمد عبد النور 2025/05/31

ثانيا: النظريات الاجتماعية والتاريخ المديد

بعد المرور بتقنيات البحث بعلم الاجتماع بوصفها الدليل التجريبي على الوقائع الاجتماعية، ودون الدخول في التفاصيل سوء استخدامها، حيث تتربع الاستمارة بشكل خاطئ على عرش التقنيات، أعرج في هذه المقالة لعلاج علاقة النظريات الحديثة والمعاصرة بالتاريخ المديد، بوصفه المفهوم المؤسس لعلم العمران الخلدوني، وكيف تعاملت معه.

تقدم القول بأن علم العمران الخلدوني قام على منظور نقدي للتاريخ والفلسفة حول أساسهما الإبستمولوجي رأسا على عقب، وذلك بإدخاله التغيير على الفلسفة، ومقولة الثبات النسبي في التاريخ من خلال استدخال مفهوم التاريخ المديد فيهما معا، إذ غدت مقولات الفكر الفلسفي نسبية خاضعة للمراجعة، كما

غدا حركيات الواقع التاريخي ذي نمطية معينة خاضعة للثبات، وبينهما وقف علم العمران البشري، والاجتماع الإنساني كعلم وسيط.

علينا أولا الانطلاق من مفهوم التاريخ المديد، بما هو المراحل الطويلة التي تسم الإنسان بآثارها التاريخية أو تأثير البشر في بعضهم البعض، والطبيعية أو تأثير العوامل الطبيعية في البشر.

أ- الآثار التاريخية تحصل ضمن الإطار الثقافي الأوسع القائم على أثر الدين والعقائد في الإنسان، وهي العوامل التي تلازم. الإنسان في تقدمه وتخلفه (إنتاج قيم الإنسان) .

ب- الآثار الطبيعية تحصل ضمن الإطار الجغرافي الأضيق القائم على أثر المناخ والتضاريس، وهي العوامل التي تلازم الإنسان في تقدمه وتخلفه أيضا (إنتاج النمط السلوكي).

فذلك هو التاريخ المديد، وحدته الأساسية "الجيل"، والذي يتضمن معنى قهر الأفراد ويتجاوز وعيهم، بل إن القهر يمتد إلى التاريخ القصير وإلى التاريخ الفردي مثلا في التأثر الفردي بنمط التربية المعتمد في تنشئته، أهي سوية أم متعسفة.

وعلى ذلك، فإن التاريخ القصير الذي وحدته اليوم يتضمن مالا يتناهى من السلوكات والأنشطة الواعية والقصدية، تتأثر حتما ضمن النمطيات التي أنتجها التاريخ المديد، وهي بلغة ابن خلدون العوائد، لكنها في النهاية لا تعدم التأثير عليه، طفيفا كان أو كبيرا، والتأثير الفعلي عليه هو إعادة توجيه السلوكات والأفعال، لتسير مسار غير الذي توجهه إليه قهريات التاريخ المديد.

ولما كان علم العمران الخلدوني قائما على أساس النظر التاريخي.وأنه بالأصل مؤرخ، فإن علم الاجتماع الحديث قام على أساس فلسفي صرف، بل كانت مدرسته الأشهر قائمة على القطيعة التامة مع النظر التاريخي، فإذا كان كونت قد صنف مراحل الفكر الإنساني قطائعيا، فإن تلميذه مؤسس علم الاجتماع الوضعي أقام بنيان منهجه كله على القطع كلية، وبإصرار مع أي نظر تاريخي، مختزلا العلم كله في العوامل القهرية، باستعمال أمثلة تكشف أن الحقيقة الاجتماعية تصنع خارج إرادة الأفراد، أي مستحضرا نتائج التاريخ المديد جملة ضمن الواقع الحاضر للظواهر، فهو قد قام على التقاط لحظة من التاريخ لفهم الواقع.

فإذا كان المشترك هو القول بفكرة القهر، فإنها كانت عند ابن خلدون ضمنية كما أنها لم تكن الغاية، فقد كانت فكرة القهر لحظة في علم العمران،

الذي كان أوسع بكثير من مجرد تنفيذ لإيديولوجيا فلسفية، مدارها هو الرؤية العقلية المجردة من القيمة .

فإذا كان دوركايم ساعيا إلى اكتشاف الظواهر الجزئية في لحظته الراهنة، (على علات هذا القصد لكونه لا يقوم على غفلية المبحوث فقط، إنما أيضا على غفلية الباحث الذي جرده دوركايم من النظر في تاريخ الظواهر وذلك جوهر خصومته مع تارد) بأن أصر على الرؤية البنيوية للواقع، دون استحضار أي لحظة أخرى من تاريخ الظواهر، مع مرجعية فلسفية إطلاقية وجاهزة، هي وضعية كونت التي اختزلت اللحظة الحديثة في العلم التجريبي.

مع عدم وفاء ترك اي لقراءه وإتباعه من خلال استحضاره لتأملاته فلسفية وروحانيته الدينية بما لا يخفى في كتاباته، لكنه منعهما عن عن الباحثين في علم الاجتماع.مؤسسا بذلك اختصاص ضيق الأفق، هو دراسة الظواهر الاجتماعية الجزئية بمنهج اختزالي، مع تعريف تمامي للمجتمع معزول عن اي حركية ممكنة.

بينما ابن خلدون سعى إلى اكتشاف الوضع الحضاري للمجتمع الإسلامي، وتحديد الطبائع العامة للعرب والبربر والقانون الرئيس الحاكم، للمجتمعات التي عايشها وقدم توصيفا دقيقا لكل أحوال عصره بكل مجالاتها، هو قد نفذ مشروعه، علم العمران وحققه، كما أنه قال بالإنسان الرئيس أو السيد والباحث الفقيه بآليات المعرفة الموضوعية للمجتمع.

فالعلمية الحقة التي تغياها ابن خلدون في علم عمرانه هو تحديد الوضع التاريخي للمجتمع من خلال نمطيته ضمن التاريخ المديد، وأن يصبح هذا التحديد من القواعد المؤسسة في استكشاف النظرية واختبارها حاليا والنظر في تحولاتها وتغيراتها، وهو ما علم الاجتماع العربي غافل عنه تمام الغفلة، خاصة عند ارتهانه إلى المناظير التجزئية الغربية التي جعلت من علم الاجتماع علما تقنيا و أداتيا.

لم يشذ ماركس أيضا عن المنطلق الفلسفي، وذلك بانطلاقه من قلب الرؤية الهيكلية والنظرة المادية، وكذا نظرة فيورباخ عن الاغتراب الديني وتميز عن دوركايم بقراءاته التاريخية لواقعه المعاصر وتحرره من التخصصية الضيقة في مجال الاقتصاد والسياسة والثقافة، والاجتماع هو مكان النقطة المشتركة مع ابن خلدون. بالاستعارة من التاريخ ومحاولة صياغة القانون الرئيسي لعصره. أشياء في فائض القيمة بوصفه محور

للوجود الإنساني الغربي الحديث، ومختزلا له في النشاط الاقتصادي بغاية تغييرية عملية صرفة، جعلت من المعرفة وسيلة اكتشاف لحظية، ثم الدخول بعدها في إذ يروج الفعل العقائدي الثوري، أعني أنه جعل من الاكتشاف العلمي لحظة عابرة للمرور إلى الفعل الدائم.

فكان أن جعل من نفسه كباحث محورا، لا حاجة للمعرفة بعده، وأن على البقية الانخراط في العمل الثوري الميداني، والتخلي عن النزوع النقدي، أي على المثقف أن يكون عضويا منفذا، لا مفكرا ناقدا، كما نظر لذلك جرامشي، فهو إذن قد أغلق باب الاجتهاد من بعده، بعكس الكدح الخلدوني الذي افتتح اختصاصا علميا لم يسبق إليه ليكون طريقة التفكير النقدي عابرة للأجيال.

والمادية، فقد كانت النقيضة لما ذهب إليه ابن خلدون في رؤيته العقلية للوجود الاجتماعي، إذ وبعيدا عن البنية التحتية والفوقية، قدم ابن خلدون منظورا يتسم بالشمول، اذان مصدر خلط بعض النقاد بين نزعة ماركس المادية وابن خلدون، هو التغيير التفسيرات. الطبيعية التي لا بد لها من جانب مادي، مثل تأثير الجغرافيا على سلوك البشر. لكن ابن خلدون لم يستثني المسائل الرمزية مثل الثقافة والتاريخ والدين، من التأثير الفاعل على وقائع الوجود البشري.

وأختم بمحاولات دوركايم في تقسيم العمل، وفيبر في الروح الرأسمالية، وماركس في الرأسمالية، بوصفها الأعمال التي اعتمد فيها أصحابها على المنهج التاريخي، والتي يمكن مقارنتها بعمل ابن خلدون في ديوان العبر، وفيها أيضا جوهر علاقة النظريات بالتاريخ المديد، عندما حاولت أن تعطي لمحة عن طبيعة عصرها.

أولا، قام مفهوم تقسيم العمل الاجتماعي عند دوركايم على ملاحظة التحول المركزي للمجتمع الصناعي الحديث، وهو المتعلق بتغيير نوع الرابطة الاجتماعية من الرابطة الميكانيكية البسيطة إلى الرابطة العضوية المعقدة ذات التعقيد، وكيف أن القانون قديما كان عقابيا، بينما سعي القانون الحديث أصبح ترميمي يرى إلى المجتمع بوصفه ضربا من الآلة أو الجهاز الذي يجب صيانته، انتهاء إلى فكرة الأنومي، أو فقدان المعايير باعتبارها نتيجة للتقدم الحاصل، وزوال أواصر الاجتماع القديم، وإطلاق العنان للحريات النفسية والفكرية.

بينما قامت فكرة التعلمن العفوي للقيم الدينية الكالفينية عند فيبر لتغدو، وهي الأساس الأخلاقي الدنيوي للرأسمالية، ما

يؤدي إلى فكرة ان اللحمة الاجتماعية المذهبية الدينية ذات الأساس العتيق تستحيل إلى أخلاق حيادية على المذهب الدنيوي الرأسمالي الذي علمن فكرة الخلاص الأخروي، فجعلها خلاص دنيويا بفضل الرفاهية والثراء المادي، وقد أمعن فيبر في تكريس هذا المبدأ عبر فكرة التنظيم البيروقراطي بوصفه الغطاء الرمزي الإداري والثقافي للرأسمالية.

بينما اعتقد ماركس أن أساس وحد شعوب العصر الحديث هو الوعي بمسألة فائض القيمة الذي يعتبره أساس الاستغلال الرأسمالي للعمال الذي به، ستتوحد مشاعر عمال العالم بوصفهم الأغلبية الساحقة في الشعوب، بتحولها من مجرد الوعي بكينونتها الطبقية، إلى الثورة على الأوضاع التي كرست تلك الطبقية، أي الثورة على مبدأ فائض القيمة، الذي هو المبدأ المؤسس للرأسمالية، والتي يشكل أرباب العمل لحمتها الاجتماعية الطبقية الرئيسة، فكان الفعل الثوري الملازم للفكرة المركزية هو سدى الفعل الانتقالي الحتمي لشعوب أوروبا من طبقية الاحتكار إلى مشاع الخيرات العادل.

تلك الأعمال، والثلاثة التي.كانت المقابل الصريح للعمل الخلدوني.في تتبع خصائص المرحلة التاريخية بشكل مجمل و شامل، وكلي.هذا الذي يجب على الفكر الاجتماعي العربي المعاصر أن يدركه في تجاوز الرؤى المنهجية.لهؤلاء الثلاثة، على أنها.مجرد تفريعات ثانوية عن فكرهم، إنما مدار فكرهم، الرئيس هو محاولتهم تحديد طبيعة عصرهم، كما تماما كما فعل إبن خلدون.من حيث المبدأ طبعا، وليس من حيث التطابق التام.

ذلك أن ابن خلدون، وكما تقدم انطلق من التاريخ، وهؤلاء كلهم انطلقوا من الفلسفة والاقتصاد والثقافة التي يعتبر التاريخ مدارا لها، وكأنهم انطلقوا من جزئيات وغاب عنهم موقعها ضمن جزئيات التاريخ الذي يحتويها، ذلك أن هيمنة الفلسفة تعود إلى جذرها اليوناني الذي يحتقر التاريخ بقدر ما يقدس الفلسفة، من حيث عدم إمكان خضوع التاريخ البشري لنظام محدد، لذلك لم تستطيع السوسيولوجيا الغربية من الخروج من نفق اعتبار الاجتماع الإنساني ضربا من الوجود الطبيعي الغفل

فعالم الاجتماع الغربي، حتى وهو يحاول أن يفهم المجتمع الإنساني ويقرب خصائصه المميزة له عن الوجود الطبيعي، فإنه يقيم الأمر على غير تأسييس ابستمو لوجي متين، هو ما قام ابن خلدون بعد أرسطو بالتنظير له، وهو كما بيناه في مقالات أخرى، وحرره أبو يعرب المرزوقي، بأن ابن خلدون هو

مؤسس العلوم الإنسانية مقابل تأسيس أرسطو لعلوم الطبيعة معرفيا ومنهجيا.

ذلك أن حتميات التاريخ الإنساني تقوم على ما قرره ابن خلدون من إدخال التغير على الفكر الفلسفي وإدخال الثبات على التاريخ البشري، فجعل من علم العمران العلم الوسيط بين الفلسفة والتاريخ، لكنه المختص والمناسب لدراسة المجتمع البشري، هي النقيصة الابستيمولوجية التي انطلق منها علم الاجتماع الغربي الحديث، حيث لم يكن مهيئا لذلك، أعني عدم قيامه على حقيقة الإتمام الخلدوني لتأسيس العلوم الإنسانية إبستمولوجيا، وهو ما دعى الفكر الألماني خاصة عند ويليام دلثاي وهينرش ريكارت إلى التأسيس المعرفي والمنهجي للعلوم الإجتماعية على التوالي، تأسيسا ثانيا، يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الوجود الإنساني المميزة له عن الوجود الطبيعي، وذلك يرى دلثاي بأن الإنسان يتميز بالشعور والخيال والعاطفة والإرادة، أما ابن خلدون فقد اختصر كل ذلك في مقولة "التاريخ المديد" عنوان إمكان علمية العلوم الإنسانية من جهة، وبوصفه إدخال لفكرة التغير على الفكر العقلي البشري والتأسيس للنقد في المعرفة البشرية .

والمحصلة مما تقدم، استفادة الفكر الاجتماعي العربي من اجتهادات ومقولات الفكر الاجتماعي الغربي الحديث يقوم أساسا على فقه عميق بالاجتهاد الخلدوني سواء من حيث تأسيسه للعلوم الاجتماعية، أو من حيث استكشافه للطبيعة الإنسان المسلم، مشرقا ومغربا، وهو ما قرره بالتفصيل في المقدمة، بحيث يمكن اتخاذ الاجتهادات الغربية سوسيولوجيا الحديثة ذات الوجهة التاريخية، كما تقدم المثال في النماذج التي أخذناها .

والتي تقرر طبيعة الاجتماع الحديث، أقصد المجتمع الغربي تحديدا، وهذا يعني أن هناك هوة حاصلة بين الاجتهاد الخلدوني الذي حدد طبائع وخصائص مرحلته في الاجتماع العربي الإسلامي، وبين السوسيولوجيا الحديثة التي حاولت هي الأخرى تحديد طبيعة وخصائص الاجتماع الغربي الحديث .

فتبقى إذن المهمة هي محاولة صياغة خصائص وطبيعة الاجتماع العربي الإسلامي الحديث، والتي نرى أنها لم تتم، حيث جانت الاجتهادات القصد، لكن لم تبرز أو لم يبرز اجتهاد.فعلي يحاول تحديد طبيعة الاجتماع العربي الإسلامي، وهو ما قررناه بأن هذا التحديد هو الذي سيمكن من جعل علم الاجتماع فنا علميا

من جهة، ومفيدا من الناحية العملية من جهة أخرى، فهي إذن المهمة المنتظرة من كليات ومعاهد وأقسام السوسيولوجيا في العالم العربي خاصة.

د.محمد عبد النور 4-6-2025.

نظرية القيمة الدينية عند ابن خلدون

الفطرة الخيّرة للإنسان وتأسيس الفعل السياسي على "عدم التأثيم"

القيمة الإنسانية عند ابن خلدون حسب أبي يعرب هي دينية بالجوهر، فكما أنها تاريخية بالضرورة.هي دينية بمعنى التعالي على الظرفي والنسبي، التعالي الذي يصل بين التاريخي وما بعده، ورغم أن تنويرية ابن تيمية تمحورت حول البناء العقلي والدعوة الروحية، بما هو نداء إلى التعالي النظري بالمثل، والتعالي العملي بالأمثال، إلا أن اجتهاده بقي نظريا ولم يتحول إلى مشروع إصلاح فعلي، إذ كان قد انطلق من تجديد فلسفة الدين، بناءا على نظرية وجود جديدة أيضا، إلا أنها لم تتعدى ذلك لتكون برنامج عمل سياسي تربوي واقتصادي وثقافي، وذلك لكون اجتهاده لم يصل إلى تحديد طبيعة القيم التي يقتضيها استعمار الأرض.

وقد تولى ابن خلدون أمر القيام بالمهمة الثانية الضرورية الذي نقل الفلسفة النقدية العربية لتكون برنامج عمل ينزل نظرية القيمة لتكون تحقيقا للخطة الإلهية لاستعمار الأرض، لتكون قيم البشر الدنيوية هي عين قيم الدين القرآنية عبر اشتغال الآليات التي تحكم وجود الجماعة في التاريخ، فما هي القيمة الأصل التي يرد إليها ابن خلدون استعمال القيم بوجهه السالب والموجب؟

القيمة المؤسسة التي يعتبرها ابن خلدون أصل بقية القيم هي "الحرية المطلقة" أو "حب التأله"، بما هي أصل الشعور بحرية الإرادة، والقدرة على الفعل في صورة العمران: الحكم والتربية، ومادته: الثقافة والاقتصاد، باعتبارها المجالات الأربعة التي حولها يكون التنافس بين البشر، لبسط سلطانهم عليها، ولها وجهان:

1- الوجه السالب: تحقيق الذات، بما هو حيازة السلطان على الغير أمرا ونهيا، عبر الحكم السياسي فعليا، وعبر الفعل التربوي رمزيا، بمقتضى العقل والعدل.

2- الوجب الموجب: الاستبداد بالغير، بما هو حيازة السلطان على الغير أمرا ونهيا في التربية والحكم، لكن بمقتضى الهوى والظلم.

وبين السالب والموجب، أي بين السلطان العادل السلطان الظالم، الذين بتمكن أحدهما فعليا يواجه بمقاومة حتمية للحلول مكانه صراعا عن الحكم في السياسة لتحقيق مناظير الرؤية السياسية والمعرفية، هو صراع محكوم بقيمتين:

1- القيمة الطبيعية: امتلاك القوة، لفرض الإرادة فعلا في الواقع، أو رمزا في الفكر.

2- القيمة الخلقية: امتلاك مبررات شرعية افتكاك السلطة مادية ورمزية.

لذلك يكون ابن خلدون قد تجاوز المنظور السلبي لممارسة السياسة وكأنها أمر مرذول، وهي الفكرة التي كانت منتشرة بين علماء الإسلام، فاعتبر الفعل السياسي من مؤشرات، سمو الخلق عند صاحبه، مؤسسا تصوره هذا على مفهوم "الفطرة الخيّرة"، خلافا للتصور المثالية الألمانية التي أقامت منظورها للسياسة بناء على مفهوم الخطيئة الموروثة، فالنظرة القرآنية لم تفصل الفعل السياسي عن أساسه الديني، بل اعتبرت السعي فيه من العبادات، والاجتهاد العملي، ما يجعل والسياسة قائمة على مفهوم "عدم التأثيم" الذي هو إخراج الفعل السياسي من منطق الحلال والحرام، حتى يصبح من مجال الاجتهاد والجهاد، وحجته في ذلك مضاعفة:

1- أن إصابة الحق ممكنة في الفعل السياسي، بينما التمييز بين أطرافه غير ممكن، إنما التمييز يكون بين الفعل والفاعل، وعدم ربط صوابية الفعل أو خطئه بالمصير الأخروي، فالعبرة بالنتيجة.لأن غاية السياسة هي رضا الناس. وتماهي مع الشرعية كشق ضروري في الحكم والتربية.

2- جميع أطراف العمل السياسي على الحق، وأنهم كلهم مجتهدون بما هو تنافس على الخير يحكم لهم بصدق النية، إيه، أن الغاية هي أن يضع الفاعل فعله ليكون جزء من التدافع فليست لغاية أن يكون الإنسان على الصواب، إنما أن يشارك في صناعته أو صياغته.

ثم ينقل أبو يعرب نصا لابن خلدون في مسألة التنافس على الملك، يميل فيه الأخير إلى القول بالطبيعة الخيرة للإنسان وأن الشر طارئ من الغرائز الدفينة في نفسه التي تفسد عليه فطرته.

في الصفات الخيرة في الإنسان، تناسب الملك لما قام عليه أصلا من تدبير شؤون الجماعة والعناية بصلاحها وخيرها، بينما يقيم الملك فعليا هو العصبية، فإنه لا بد لها من صفات الخير، حيث العصبية هي الشرط الواقعي لقيام الملك.بينما شرطه الخلقي.هو ما يجب أن تتحلى به تلك العصبية من صفات خلقية رفيعة إذ من دونها يكون الملك أبترا والسياسة خرقاء.

فالسياسة من المنظور الخلدوني هي خلافة لله على الأرض في رعاية الخلق، ومراعاة مصالحهم، وتنفيذ أحكامه

فيهم.إذ يقول ابن خلدون."وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير، ومراعاة المصالح، كما شهدت به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل، والشيطان، بخلاف قدرة الله وقدره"، وهذا يعني أن مفهوم الحكم عند ابن خلدون لا يقوم دون مقصد خلافة الله، في إنفاذ يشرعه، وعدا ذلك فهو شر مطلق، فإذا كانت الشوكة هي العصبية، فإن الشرعية إنما تحصل بالوازع الخلقي المنحصر في مقصد الاستخلاف، وآليته إنفاذ شرعه؛ والشرع هو، بخلاف ما يتمثله أهل هذا العصر بأنها فلسفة حدود، بل هي فلسفة حقوق بالأساس، كما قام جميل أكبر بتجديد النظر إلى الشريعة .

والقوة الشرعية إنما تكون في أسمى درجاتها إذا كانت دينية من حيث عملها على شرعية الرضا والقبول الناتجة عن التسليم الضمني بمطابقة أفعال العصبية الحاكمة لمعيار الشرعية.

ويضيف أبو يعرب مسألة التربية إلى معنى الحكم، فسماها الحكم الرمزي، مقابل الحكم الفعلي الذي هو السياسة والملك، والحكم الرمزي هو إذن التربية والتنشئة، وهو ما كان ابن خلدون قد فصل فيه بطريقة سلبية، عندما بين أسباب وعلل تردي معاني الإنسانية بفعل التربية المتعسفة؛ فالتربية إذن حكم إذا حصل فيه التعسف أدى إلى تزوير طوية الإنسان: نفاقا وكذبا، وكذلك العسف في السياسة يؤدي إلى نفس النتائج، فإذا اجتمع التعسف في التربية والسياسة نتج عنه إنسان مخلد، وكل لا يقوى على تحقيق شيء.

بهذا يكون ابن خلدون، حسب أن يعرب، قد وضع نظرية العقد السياسي والتربوي المثلى، حيث الضمانة على العقد موقوفة على طرف ثالث متعال على الحاكم والمحكوم، بما هي "عقد مطلق" تستمد منه النماذج، الرعاية العقلانية والعادلة بين الناس من حيث كونهم جميعا رعايا ورعاة، فالكل سيد على نفسه في المملكة الإنسانية.

في نقله لنص ثاني لابن خلدون يميز أبو يعرب وفقا لابن خلدون، بين الجدارة بالاستخلاف والتلازم بين الملك وحميد الصفات الخلقية، باعتبار الأول ذروة الثاني، اذا تستحيل صفات الحاكم من كونها صفات خلقية إلى صفات دينية، عصبية سياسية بديهيا، فإن المنظومات الفكرية والمذهبية التربوية عصبيات أيضا يجب أن تقوم عليها، باعتبار عصبية التربية اليوم هي عصبية السياسة غدا، لما لها من تأثير رمزي سيتحول بالضرورة إلى غلبة فعلية.

أما قيمة الوجودين السياسي والتربوي سموا ودنوا فتتحدد في السلوك بالتعيين، حيث مصدر الشرعية في السياسة هي التربية، بما هما معا صورة العمران، هو مصدر الشرعية في الاقتصادي هي الثقافة، بما هما مادة العمران، والحال أن العاملان الرمزيان: التربية والثقافة خاضعان لوضعية السياسة والاقتصاد صلاحا وفسادا .

أخيرا، يختم أبويعرب بإجمال القول في قيمة "حب التأله" المؤسسة لكل الوجود بأنها السعي لتحقيق السلطان في مجال صورة العمران ومادته لتحقيق التحكم في الأرزاق المادية (حياة البدن ورفاهيته)، تحقيقه التحكم في الأرزاق المعنوية سياسيا (حياته الروحي ورفاهيتها). د. محمد عبد النور 2025/06/14

تلخيص وشرح للفصل 23 من كتاب الموازنة. نظرية القيمة الدينية وعلمها البديل، أبويعرب المرزوقي.ص 377-387

إنسان ما بعد الموحدين على ضوء الفكر الخلدوني

يتحدث علماء البيولوجيا الاجتماعية اليوم: عن وراثة مزدوجة: وراثة ثقافية ووراثة بيولوجية، وقد وظف بن نبي كثيرا مفهوم الوراثة في كتاب مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، وهو كدح خلدوني أصيل من حيث استناد تحليلاته إلى ما يسميه "العوائد" وهي ذات المقصود بالوراثة وابن خلدون يفصل بشكل دقيق في كيفية انتقال العوائد، وهو ما نحته علماء البيولوجيا الاجتماعية اليوم في مصطلح دقيق هو" :الانتقال الثقافي" مع التنبيه إلى أن البيولوجيا الاجتماعية لا تتعلق فقط بالجانب الجسدي المادي إنما أصبحت تتضمن أيضا الجانب الثقافي الرمزي حيث تقابل الجينات، بما هي وحدة المعلومات الجسدية، الميمات بما هي وحدة المعلومات الثقافية.

باستحضار النسق البنبوي في جملة كتاباته يأتي ما سماه في كتاب "ميلاد مجتمع" بالمجتمع الطبيعي ذي الوجود الغفل مقابل المجتمع التاريخي ذي القصود الواعية، فالتماثب بين المجتمعين الإسلامي والإنجليزي في الميل إلى المحافظة على التقاليد ليس إلا تماثل ظاهري، حيث الأول يميل إلى التقاليد بقصد تحقيق التوازن مع "فكرة التقدم" الطاغية على الاجتماع الأوروبي في تلك اللحظة، بينما ميل المسلم إلى التقاليد إنما هو رد فعل غريزي عن شعور بالنقص أمام الآخر و شعور بالعجز في ابتكار المعاني وابداع الطرق والوسائل التاريخية التي يتطلبها التحدي الظرفي.

استخدم بن نبي هنا المنظور السببي/العلي الصرف، وهو ببعض التجوز تفسير بنيوي حتمي، لفهم طبيعة البشر في المرحلة التاريخية والمنطقة الجغرافية المتعينين، وهو استدخال للتاريخ المديد في الملاحظة التجريبية الآنية، بمنطق إسمي محض، حيث فهم الجزئي المباشر والعيني التجريبي من منظور متجاوز له حسيا هو التاريخ المديد، ومن جهة أخرى هو تركيزه على "الإطار الحضاري" بنفس الكدح الخلدوني في علاجه لإشكالية البداوة والتحضر التي عي العلاج العميق لإشكالية العلاقة بين الوجود الطبيعي الفطري و الوجود الثقافي المكتسب، لكن في إطار زمني مختلف عن الزمن الخلدوني حيث الاختلاف النوعي بين المرحلتين الخلدونية والبنبوية يتمثل في أن ابن خلدون عالج مشكلات الاجتماع الإسلامي بمنطق التداول الحضاري الداخلي من منطلق

تعاقب الدويلات الحاكمة عليه في المغرب والمشرق منذ أفول الدولة العربية الأخيرة مشرقا: العباسيين وتحول الخلافة الإسلامية إلى بقية الأعراق المسلمة، بينما كان دأب بن نبي أن يعالج مشكلات الاجتماع الإسلامي بمنطق التداول الحضاري الخارجي من منطلق تراجع الحضارة الإسلامية عامة بالتركيز على ما حدث للمسلمين منذ أفول آخر دويلات البربر مغربا: الموحدون.

بدلا من الخصوصيات التفصيلية للمجتمعات التي دأبت عليها الانتروبولجيا الاجتماعية، وحتى الأدبيات السوسيولوجية التي نشأت في كنف الدولة الوطنية الحديثة، يتكلم بن نبي عن "جوهر اجتماعي" موحَّد تشترك فيه مجتمعات الإسلام من طنجة إلى جاكرتا، وذلك من خلال ملاحظة تشترك فيها كل مجتمعات الإسلام أو قل هي "خاصة" بالعالم الإسلامي دون غيره، فهي في نظره ليست خصوصية اجتماعية، ذرية بالتعبير الفيزيائي، إنما هي خصوصية حضارية، مجرّية بالتعبير الفلكي، فهي الخصوصية التي لا ينتبه إليها الفكر الاجتماعي الحديث ولا يلقي لها بالا، رغم كون الأدبيات الغربية تستسبطنها ضمنيا، وهو أمر غائب في تقاليد سوسيولوجيا العرب والمسلمين، فهو تقسيم يستبطن البعد الديني بشكل عميق بوصفه عاملا ذو تأثير حاسم في صياغة الخصوصيات الاجتماعية التاريخية، وميزة بن نبي أنه قدم ملاحظة تجريبية (ملاحظة اللعب مع الثعابين) استلها بن نبي كملاحظة عابرة للحضارة الواحدة، وهي الملاحظة التي تجعلنا ندرك التفاصل الزمني بين مجتمعات الإسلام والحضارة الحديثة من الناحية النفسية-الاجتماعية التي تعيد صياغة مفهومنا للزمن الاجتماعي-الحضاري وأنه زمنا كونيا، فهي ليست بالملاحظة التي تكشف عن خصوصيات أدنى من "البعد الحضاري" ولا أكبر منه، فهي ملاحظة منتقاة بشكل ظاهراتي سعى لاستلال جوهر كامن بعيدا عن المرور المغرق في التفاصيل التجريبية وأبعد عن الجمود النمطي على مفهوم الرؤية الموحدة التي تطابق المفاهيم بالوجود الفعلي عنوة، وهو اكتشاف أشبه باكتشاف انشتاين لاختلاف مفهوم الحركة حسب السرعة في نسبة كل جسم متحرك إلى الآخر حسب درجة سرعته أو ثباته، هذا المفهوم الذي حرر الفلسفة من معتقد الزمن الموحد والثابت إلى منظور الزمن المختلف والمتعدد الذي تنتج عنه نتائج على مستوى العلوم الاجتماعية، وهو في واقع ليس إلا امتداد للثورة الخلدونية التي أدخلت مفهوم الزمن التاريخي المتغير على المفاهيم الفلسفية التي كان مقصيا

منها آلاف السنين، فكما اكتشف ابن خلدون التغاير الزمني بين دويلة إسلامية وأخرى اكتشف بن نبي التغاير الزمني بين حضارة وأخرى، وهذا التمييز هام جدا في العلوم الاجتماعية لتحريرها من التبعية المطلقة للسياق المعرفي والحضاري الغربي من خلال الارتباط المدرسي بالمفاهيم والنظريات الغربية الحديثة، وكأنها مفاهيم نهائية ممكنة الانطباق على اي مجال حضاري.

أكّد بن نبي هنا أن تاريخ الإسلام بعد الفترة الراشدية هو تاريخ تفكك، إذ أن تحول الخلافة الاختيارية إلى ملك وراثي سيؤدي حتما إلى انشطار العلاقة بين الحاكم والمحكوم أولا، ثم ظهور الانقسامات السياسية ذات الأساس الاجتماعي، وهو ما تحقق في عهد الدويلات، أو بلغة بن نبي صويلجانات، ومن ثم فإن النتيجة المنطقية تتمثل في أن استعادة اللحمة بين السياسي والاجتماعي بما هو استعادة الوحدة إلى الأمة جميعا إنما يقوم على الاختيار الطوعي للحاكم لا الملك الوراثي، وأن الانشطار الحاصل اليوم أبعد من كونه قائما على الميراث العصبي إنما أصبح قائما على الاعتماد شوكة الأجنبي، لكن من منظور الحتميات التاريخية وبإحصاء زمني نجد أن زمن الحكم الراشدي الذي أصبح بمثابة ما يجب أن يكون، لا يعد شيئا أمام مسار الملك الوراثي نحو الملك برعاية أجنبية، وهي النقلة التي حدثت بين العهد الخلدوني والمرحلة البنبوية، بمعنى أنه وحتى باستعادة "الحكم الاختياري الراشد" الذي أصبح بمثابة المرحلة المثالية، فإنها تأتي بأسباب وتنتهي بأسباب، لكن الأهم في كل الأمر هي أن تغدو ذات أثر مفصلي في المقبل من الأحداث خاصة من حيث دورها المؤسس في إعادة الإسلام والمسلمين إلى الريادة الحضارية أساسا، وبالتالي فإن تأثيرها المركزي هو في كونها "حديثا" يعادل أو هو أهم من أن تتحقق فعليا كـ"حدث"، أعني أن تكون في الأذهان والإرادات كتمثل دائم يراود أصحابه حتى يكون يوما واقعا معيشا، ولعل من حقائق التاريخ المديد، أن استعادة الوضع السياسي الأتم المحقق للحمة العامة للأمة والمعيد لها إلى صناعة التاريخ إنما ليس مطلوبا لذاته، وأن استمراره ليس الغاية بقدر ما أن ما ينتج عنه هو الأهم، ذلك أن التفسير المقابل لإشكالية تحول الخلافة إلى "ملك وراثي" إنما بنطوي على أمرين: الأول هو أن الحرب الأهلية إنما كانت التعبير عن الحيوية الحاصلة داخل المجتمع الإسلامي حينها، كما هي السنة في كل الحضارات، التنافس على الريادة، ضمن منطق "الأمة السيدة"، والثانية هي أن الانحراف في طبيعة الحكم سيكون

الشر الذي لابد منه، لكون النظام أيا كان مقدّما ومفضّلا على الفوضى التي قد تنشأ في عدم تمكن أي طرف من الأطراف المتنافسة على بسط الهيمنة، ما يتحول إلى مسار استنزاف داخلي مستمر ومتواصل، لذلك كان بسط الهيمنة بقانون الشوكة هو الواقع/المبدأ الأهم في استمرار الاجتماع البشري المستحيل من دون منظومة حكم سياسي يقودها.

النص البنبوي أعلاه، ورغم القول بالحتميات وضروراتها، هو كدح أخلاقي أساسي، بغض النظر عن المنظور الحتمي الواقعي، ذلك أن الانحراف القيمي في مسار التأسيس لطبيعية الحكم، التي ستهيمن لقرون بل وستزداد انحرافا إلى درجة التعامل مع الأجنبي، بدءا بفترة ملوك الطوائف في الأندلس إلى غاية اللحظة، يبقى انحرافا لا يمكن تبريره أخلاقيا، إلا من باب كون مرحلته المؤسسة بأفضل مما أتى بعدها؛ وبين المنظورين الحتمي والأخلاقي يتأرجح النظر الإنساني والحكمة الراجحة في التعامل مع أي مرحلة، فإن نحن استطلعنا جل التاريخ الإسلامي في مشرقة ومغربه وجدناه يتأرجح بين جدليتي: الانصياع والرفض كجدلية، يكون اختيار الموقف فيها "اجتهاديا" عند كبار المجتهدين، بعيدا عن منطق التزلف أو الفوران الغريزي، وهو ليس مقصودنا هما، إنما نجد رعيلا من العلماء والعاملين، اتخذوا مواقف تتأرجح بين الرفض والمهادنة حسب الموقف وتقديره، وكذلك نستقرئ في كيفية التعامل مع الغازي الأجنبي من المغول إلى غزو الأوروبيين، لكن كل ذلك يبقى المبدأ الأخلاقي قاضيا على المواقف الاجتهادية، لأن الموقف الأخلاقي غالبا ما يكون التزاما مجردا، ولأن مجرد الانخراط في الاجتهاد فسيحصل اعتبار المصلحة العامة والمرسلة وتقديمها على الموقف الثوري، وهو الأساس نفسه الذي عليه تفترق الأمة في كثير من مفاصلها الجغرافية، بناء على الاختلاف في تقدير المواقف، وبناء على الفرقة التاريخية الحاصلة، ولأن استعادة اللحمة التاريخية بناء على الحكم الاختياري إنما سينهي أي حالة افتراق واختلاف، مادامت الوحدة السيادية هي الخيار الوحيد.

قول بن نبي: "إن التركيب الأساسي نفسه قد تحلل فتحللت معه الحياة الاجتماعية، وأخلت مكانها للحياة البدائية" هو التعبير المماثل للقول الخلدوني: "وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة واللّه وارث الأرض ومن عليها وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث ."

نستشف من كلام بن نبي هنا وهو يتحدث عن النهضة التي تعوقها مشكلات قوله الضمني بتفاصل الوعي عن السلوك، وهي الفكرة القطب في كل المسألة الحضارية، أو بقول بسيط أن الرغبة في تحقيق النهضة لا يكفي بمجرد التهيؤ الإرادي ولا الخطاب اللفظي، إذ يوجد ما به يمكن أن تكون به الإرادة الصادقة مجرد أمنيات، والخطاب النزيه مجرد ألفاظ تتكاثر بلا عائد واقعي، ذلك أن الأمر متعلق بعلل آتية من عمق الماضي قاضية على التمني والعزم مهما كان نزيها وصادقا، ذلك أن أسبابا فعلية تأتي من الماضي لتؤثر في الحاضر يعسر تجاوزها من حيث كونها "جماعية" قاهرة للأفراد، ومن حيث هي "لا واعية" تتخلل الوعي فتجرفه إلى تياراتها، ويمعن بن نبي في التشخيص بأن المرض كامن في أعماق الكل حتى عند علاج الموضوع ذاته.

يشير بن نبي هنا إلى أن هناك مدخلين للخروج من هذه الحتمية ومحاولة تجاوزها وهي: 1- التعاليم الإسلامية الحقة (خلقا)، و2- مناهج التعليم الحدثية (علما)، وقد أصبحنا نفقه ما بين أخلاق الحنيفية المحدثة ومنهج الإسمية العلمي من رابطة واتصال تجعل من مناهج العلوم الحديثة وتعاليم الإسلام وجهان لعملة واحدة، بما هي -أي العملة، عملة التحرر من حتميات التاريخ- كملاذ ميتاتاريخي متعال قائم على النقدية الحادة لكل الحاصل التاريخي: خلقيا كان أو علميا، ومنه وحدة الطريقين الخلقية والعلمية وأنهما متصلان جوهرا ومنفصلان مظهرا من حيث أن كينونة الإنسان الوجودية تتحرك وفقا لفقه الإنسان اتصالهما الجوهري من عدمه، فإن هو فقه الاتصال بينهما كان ذلك المدخل للتحرر من الظرفيات القاهرة للإنسان فالأمر حينها سيتجاوز مجرد العلم دون قدرة على العمل، إنما العلم متصل بالعمل.

أخيرا، وليس آخرا أهم خلاصة بنبوية عن السمة الجامعة المانعة لإنسان ما بعد الموحدين وهي كونه "فاقدا السيادة على ذاته" تابع لغيره، وذلك جوهر مقولة القابلية للاستعمار عند بن نبي، حيث المؤشر الظاهري الرئيس على ذلك هو تولي غير ذوي الكفاءة تسيير الشؤون العامة لشعوب الإسلام، بوصفها التجلي الأخير لفقدان الإنسان أسس السيادة على نفسه، ذلك أن أسباب تحقيق السيادة على الذات: خلقية إرادية ونظرية تصورية، يكون المدخل إليها: التعليم الديني أو التعليم المدني الإسميا الطابع، غير الجامدين على أسسهما المدرسية، بحيث تتحرر المقولات الخلقية من نهج التعامل بالمثل ورد الفعل، إلى الفعل المبدأي المطلق من تأثير الذوات التاريخية التي

تحمل مخزونها الجمعي الماضوي والنفسي التراكمي، وتتحرر المقولات النظرية من نهج تصور التطابق من المقولات الجمعية الموروثة والصور الفردية الملتقاة لفظا لا حسا، وتلك هي الشروط التأسيسية العميقة للتحرر من التعبية والارتقاء إلى عالم السيادة، عالم الكبار. د. محمد عبد النور 2025/05/13

الأزمة الفكرية والثقافية الإسلامية

في النقد البن-نبوي لمشكلات الاجتماع الثقافي الإسلامي

في مدخل كتاب وجهة العالم الإسلامي أشاد بن نبي كثيرا بكتاب "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي" للمستشرق هاملتون جب الحديث الظهور حينئذ، لما وجده فيه من شبه بكتابه هو؛ إلا أنه أخذ عليه مأخذان أساسيان هما:

1- دعوى اختصاص العقل المسلم بـ"التفكير الذري" دون غيره.

2- دعوى استمداد المسلمين لـ"النزعة الإنسانية" من الغرب.

كما عرّج إلى نقد الأزمتين العضال في الاجتماع الثقافي الإسلامي هما:

1- معضلة الاعتباطية الفكرية والغموض وسواد النزعة المدرسية الشكلية.

2- معضلة افتقاد الفكر الإسلامي للرؤية العقلية واستسلامه للرومانسية.

ففي قوله بأن مشكلة "التفكير الذري"(*) خاصة بالفكر الإسلامي، بين نبي نبي أن سمة الذرية هي حالة أو علّة عقلية عامة يمكن أن تصيب عقل أية أمة في لحظة معينة من تطورها التاريخي، إما عند الأفول أو قبيل الصعود، حيث وضع بن نبي معلمين في تجاوز الفكر الذري هما ديكارت وابن خلدون، حيث كان الأول بشير انطلاق نحو اليقين العقلي في الفكر الغربي، بينما الثاني نذير أفول النظر السببي في الوجود في العالم الإسلامي.

فديكارت حرر الأوروبيين من التشريع الاعتباطي الذي لا سند عقلي له، بينما ابن خلدون أنذر بأفول "الشعور بالنظام" في الوجود عند المسلمين بعد أن كانوا روادا له، وهو ما ظهر خاصة في التشريع الذي قام على "أسس عقلية" سُميت في التاريخ العلمي بأصول الفقه، ما جعل من الحضارة الإسلامية الأولى في التاريخ البشري التي يقوم النظام التشريعي فيها على "نسق معرفي" متكامل لم يكن موجودا من قبل، وهو ما وجد فيه بن نبي تراثا خطيرا خلفه المسلمون للحضارة الحديثة، ومفاد خطورته أمران :

1- هو تجاوز المسلمين للذرية في مسألة التشريع ذلك أنها تستند إلى "قواعد منطقية" يمكن استخلاصها من التشريع الإلهي، فهي نقلة تأسيسية في الخروج من الذرية في المسألة الاجتماعية، وهي أهم من الخروج منها في المسألة العلوم النظرية، ما يعني إمكان تأسيس المجتمع

على أسس نسقية، فإذا كان اليونان قد اكتشفوا النظامين: العقلي (لوغوس) والطبيعي (كوسموس)، فإنهم كانوا أبعد عن استكشاف النظام في التاريخ والمجتمع واعتبروا أنهما لا يقوما على نظام، وهو ما قام ابن خلدون باستكشافه الواعي في علم العمران، رغم أنه كان حاضرا في اللاوعي العام بفضل النصوص والتوجيهات الدينية في الإسلام.

2- أن نسبة التأسيس النسقي للمجتمع لم يكن إلى شخص بعينه بقدر ما هو إلى "منظومة معرفية" استمدت من النصوص والتوجيهات الصادرة عن مصدر غيبي، فالمحاولة الديكارتية مثلا في تأسيسه للمعرفة اليقينية أقام نسقه على مبدأ "التخلص من خداع الشيطان"، فهو مبدأ أخلاقي محض، لم يكن من مبدعات ديكارت بقدر ما كان عقلنته للمعطى الديني في إطار عقلي رياضي الطابع.. وبالتالي فالمنظومة المعرفية في الإسلام بنيت على الاستمداد المبدئي من "الخطاب الإلهي" الذي يعد فيه الشيطان لحظة من لحظاته، بينما ديكارت أقام فكره على مركزية محاربة الشيطان لا ضمن منظومة متعالية التأسيس لكن ضمن منظومة جعلت الإنسان والطبيعة والرياضيات الأسس المخلصة من الخطأ والقصور في المعرفة.

ولست أيضا مع العالم الإنجليزي، فيما ذهب إليه حين تحدث عن (الاتجاه الإنساني) في الحركة الإسلامية الحديثة، فعزاء إلى تأثير الثقافة الأوربية، فإن من الواجب أولاً أن تحدد مصطلحاتنا فإذا كنا نتحدث عن نزعة إنسانية تقليدية أو دبلوماسية، فإنا نعترف مختارين بأن الثرثرة الإنسانية ذات جرس جميل، وبأن المتاع اللغوي لذي بعض المسلمين المحدثين قد أثرى ببعض الجمل المنطقة، وببعض الأشعرة الخلابة. بيد أنه ربما وجب علينا أن نبحث الوقائع وأن نذر الألفاظ، وذلك بأن نتناول النزعة الإنسانية في معادنها الأصيلة من التسامح والإيثار واحترام شخص الإنسان .

ولا مجال في مثل هذا الكتاب لعقد مثل هذه الموازنة، إذ ينبغي أن نبدأ فيما يخص الإنسانية في الإسلام، بذكر (القيمة الدينية) التي قررها القرآن للفرد، كما أكدنا ذلك في دراستنا عن الظاهرة القرآنية)، في الفصل الذي درسنا فيه (علاقة القرآن بالكتاب المقدس). وربما كان من الواجب أن نورد أيضا ما أوصى به أبو بكر الصديق عليه جيش المسلمين من أن لا يقتلوا الأعزل، ولا الراهب في صومعته، ولا يقتلوا الأنعام، ولا يحرقوا الزرع). ثم يرد بعد ذلك الموقف الجليل الذي وقفه عمر عنه عندما استولى المسلمون على بيت المقدس، فقد أبى أن

يؤدي الصلاة داخل كنيسة القيامة، واكتفى بأن يسجد عند بابها الخارجي في خشوع، مؤمنا بذلك النصارى من جارة الجند المسلمين، كما أننا لا تستطيع أن تضرب صفحا عن سعة الصدر التي امتازت بها مدارس الفكر في العالم الإسلامي في عصرها الذهبي، حين تتلمذ عليها الفكر الإنساني دونما قيد أو شرط، كان العلم أمرا مباحا للراهب اجربرت»، والكاهن ميمون»»، على حد سواء،

أما في مسألة النزعة الإنسانية فيسير بن نبي إلى ما تميزت الرؤية الدينية في الإسلام للفرد محيلا إلى كتاب "الظاهرة القرآنية"، إذ وبالعودة إليه نجد أن بن نبي خطط برؤية عقلية دقيقة كيف تفاصلت أخلاق الإسلام عن نظيرتيها في اليهودية والمسيحية في فصل بعنوان أخلاق (207/208) كما يلي:

يرى بن نبي أن الأخلاق التي صاغتها المدنية الحديثة تقوم على المنفعة الفردية العاجلة، والتي أصبحت الركن الأساس للمجتمع المدني، بينما تتميز الأخلاق الدينية في الإسلام بالتنبيه إلى ضرورة رعاية منافع الآخرين زيادة على رعاية المنافع الشخصية، ثم على ذلك هي أخلاق توجيه إلى نشدان "ثواب الله الأخروي" معيارا قاضيا على السعي إلى أية مصلحة: فردية كانت أم جماعية. إذ هنا تتجلى النزعة الإنسانية العميقة في الديانة الإسلامية بأن جعلت "منافع الآخرين" في صلب رؤيتها الأخلاقية، وهو ما ما غاب في الأخلاق التوراتية والإنجيلية التي اقتصرت على التوجيه إلى مبدأ "الكف عن الأذى وفعل الشر"، بينما أضاف الإسلام إليها مبدأ "مقاومة الأذي والشر" الآتي من الآخرين، كما تنص الآية 110 من الأنعام.

كما ركّز الإسلام مبدأ "القيمة الفردية" عندما فصله فصلا واضحا عن ارتهانه بالجماعة في تحمل المسؤولية الأخروية، كما في الآية 11 من المدثر و الآية 80 من مريم، وهو بالطبع سيكون له نتائج واضحة على السلوك الدنيوي للفرد بأن يحتفظ دائما ببعض ملامح الفردية فيه، وأن لا ينغمر نهائيا في الجماعة، بل إن القرآن يؤكد على غلبة الانحراف على السلوك الجمعي، الآية 116 من الأنعام، وذلك بعكس ما ساد في اليهودية التي علقت مسؤولية أفعال الأفراد على الجماعة، بعكس المسيحية التي أهملت الجانب الجماعي تماما في الأخلاق وأحالته بشكل كلي إلى الآخرة، وهو بالتأكيد سيؤثر على الأدبيات الفلسفية الغربية في منظورها للفرد والجماعة، بينما النموذج الأخلاقي في الإسلام ينص على حقيقة المسؤولية الجماعية دنيويا والفردية أخرويا، وهو ما يؤسس لرؤية

عقلية متماسكة بخصوص العلاقة فرد-جماعة .وهي بالتأكيد ذات أساس إنساني دقيق.

وعليه أمكن استخلاص البعد الإنساني في الأخلاق الإسلامية من جانبين:

1- ما تعلق بتخليص الفرد من أنانيته في تحقيق المنافع ومدافعة الأذى عن الآخرين، بوصفه من أجل الأعمال التي يثاب على المرء أخرويا.

3- ما تعلق بتحميل الفرد مسؤولية أعماله أخرويا ما يبقيه دائم التيقظ والانتباه من اندراجه السلبي في جماعته دنيويا.

ولعل المبدآن هما قطبا رحى النزعة الإنسانية التي سبق إليها الإسلام وتصور جب أنه الفكر الإسلامي الحديث استقاها من الفكر الغربي، فالتزام المبدأين يعني أن يبقى الضمير في تأرجح دائم بين الشأنين الفردي والجمعي: أ- خدمة الجماعة والإحسان إليه ما يحثه على العناية بالآخرين، ب- فك الارتباط بالآخرين ما يحثه على المراقبة الدائمة لتصرفات الجماعة. إذ بهما يتحقق "الخير المطلق"، ويجعل من "العمل الصالح" حاضرا بشكل إيجابي في الأول: الإيثار والإحسان، وبشكل سلبي في الثاني: النقد والنهي عن المنكر .

وهو الكدح الأخلاقي الذي ميز الفترة الأولى من الإسلام، وبقي محفوظا في النص ليكون المبدأ المرجعي لكل مسلم في كل مرحلة، بينما لا نجد النزعة الإنسانية في السياق الأخلاقي الغربي إلا نزعة جاذبة بلا إشعاع على الآخرين لفقدها مبدأ الإيثار، فهي أخلاق مفصومة فتكون أخلاق إنسانية في الداخل وأخلاق استعمارية في الخارج، بينما اتسم التاريخ الإسلام بتوجيهات أخلاقية ملزمة لقادته نحو عموما الناس، منها توجيه النبي لجيوشه بالاحجام عن الغدر والغلو والتمثيل وقتل الأطفال وأذى رجال الدين، وحفظ عمر لحرمة كنيسة القيامة عند فتح القدس، وانتهاء إلى التسامح الذي عرفته مدارس الفكر الإسلامي التي تتلمذ عليها جربرت وابن ميمون، فيقول بن نبي: "فكيف يتأتى للعالم الإسلامي أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء تقاليده العريقة" ص19

أخيرا يعرّج بن نبي إلى مشكلتين تعاني منهما الثقافة الإسلامية وهما :

1- النزعة الشكلية في الثقافة

2- النزعة الرومانسية في الخطاب

يسمى بن الأولى بـ"الحرفية في الثقافة" والتي تتجسد في الحشو بما هو تلفيق أسلوبي بلا رابط منطقي، وهو ناتج عن

عدم الدقة والاعتباطية التي تهيمن على المشتغلين في الميادين المتصلة بالثقافة، خاصة منهم أصحاب العلوم الانسانية والاجتماعية، الذين تغلب عليهم النزعة الذاتية، فتصوروا علومهم مجرد إطناب لغوي أقرب إلى الشاعرية منه إلى الموضوعية، فغاب الاجتهاد الحي في الإنسانيات والاجتماعيات، وحل محله النقل والترديد المدرسي لمقولات الأغيار، بحيث يحصل استعارتها بشكل فج دون تفهمها الصحيح وإعمال النقد عليها.

إذ وبناء على الاعتباطية التي تحكم المجال الثقافي بالمعنى الانتروبولوجي الفعلي، سيكون المجتمع بذات الطريقة الاعتباطية الخالية من أي وازع خلقي أو حس فني أو منطق عملي ولا تكوين تقني، أي فقدان تام للبوصلة الثقافية، ورغم كل التطور المادي والتقني الذي داخل حياة المجتمع المسلم إلا أن إنسانه ما يزال بعيدا عن السياق التاريخي والثقافي الذي نتجت منه، لا يتفهمه فضلا عن يدرك روحه ليستلهم منه.

ذلك ما أنتج نخب مدرسية لا تقدر على مجاوزة أشكال العلم والتعلم تقود شعوبا أمية لا قدرة لها على تحقيق الرقابة عليها ولا تحوز ملكة الحكم وأهليته، وهذا ما يفضي إلى حالة من الفوضى المطلقة التي رأس حربتها "أمية مركبة" لأنصاف المتعلمين، يملكون كل أشكال العلم ووسائله الظاهرية ويفتقدون لجوهره الحي بما هو حيازة لأدوات الاجتهاد الذهنية.

أما الرومانسية فيقصد بها بن نبي الميل إلى الفخر والمديح الذي يبعد الفكر عن النظر العقلي الناقد. وهو ناتج أساسا عن الشكلية الثقافية.

ويختم بن نبي تقديمه تصدير لكتاب وجهة العالم الإسلامي بالإشارة إلى الأمراض شبه الصبيانية التي يعاني منها العالم الإسلامي، والتي تضمنها كتاب جب وأن يطلع عليه المسلمون "وأن يقدروا فيه نزاهته التي سمت على كل مركب عقيدي أو سياسي"، رغم المآخذ النقدية التي قدمها بن نبي والتي أجليناها في هذا النص. د. محمد عبد النور 2025/05/17

(*)- التفكير الذري: غير القادر على تجاوز الجزئيات إلى بناء مناظير كلية، واكتشاف القوانين العامة، حيث يقف التفكير الذري أمام كل ظاهرة عاجزا عن إحالتها إلى أسسها الطبيعية التي تمكن من التعامل معها بطريقة عقلانية تعالج الأسباب العميقة بالمدد والطرق التي تتطلبها كل معضلة فلا تبقى تائهة في الانفعال اللحظي من الأحداث أو التعامل الغرائبي معها.

في سبق حضارة الإسلام لتأسيس البعد الإنساني في الأخلاق

المسألتان: إيثار خدمة الأغيار والإحسان إليهم. ومقاومة أذى الأغيار وردعم

يرى بن نبي أن الأخلاق التي صاغتها المدنية الحديثة تقوم على المنفعة الفردية العاجلة، والتي أصبحت الركن الأساس للمجتمع المدني، بينما تتميز الأخلاق الدينية في الإسلام بالتنبيه إلى ضرورة رعاية منافع الآخرين زيادة على رعاية المنافع الشخصية، ثم على ذلك هي أخلاق توجيه إلى نشدان "ثواب الله الأخروي" معيارا قاضيا على السعي إلى أية مصلحة: فردية كانت أم جماعية. إذ هنا تتجلى النزعة الإنسانية العميقة في الديانة الإسلامية بأن جعلت "منافع الآخرين" في صلب رؤيتها الأخلاقية، وهو ما ما غاب في الأخلاق التوراتية والإنجيلية التي اقتصرت على التوجيه إلى مبدأ "الكف عن الأذى وفعل الشر"، بينما أضاف الإسلام إليها مبدأ "مقاومة الأذي والشر" الآتي من الآخرين، كما تنص الآية 110 من الأنعام.

كما ركّز الإسلام مبدأ "القيمة الفردية" عندما فصله فصلا واضحا عن ارتهانه بالجماعة في تحمل المسؤولية الأخروية، كما في الآية 11 من المدثر و الآية 80 من مريم، وهو بالطبع سيكون له نتائج واضحة على السلوك الدنيوي للفرد بأن يحتفظ دائما ببعض ملامح الفردية فيه، وأن لا ينغمر نهائيا في الجماعة، بل إن القرآن يؤكد على غلبة الانحراف على السلوك الجمعي، الآية 116 من الأنعام، وذلك بعكس ما ساد في اليهودية التي علقت مسؤولية أفعال الأفراد على الجماعة، بعكس المسيحية التي أهملت الجانب الجماعي تماما في الأخلاق وأحالته بشكل كلي إلى الآخرة، وهو بالتأكيد سيؤثر على الأدبيات الفلسفية الغربية في منظورها للفرد والجماعة، بينما النموذج الأخلاقي في الإسلام ينص على حقيقة المسؤولية الجماعية دنيويا والفردية أخرويا، وهو ما يؤسس لرؤية عقلية متماسكة بخصوص العلاقة فرد-جماعة .وهي بالتأكيد ذات أساس إنساني دقيق.

وعليه أمكن استخلاص البعد الإنساني في الأخلاق الإسلامية من جانبين:

1- ما تعلق بتخليص الفرد من أنانيته في تحقيق المنافع ومدافعة الأذى عن

الآخرين، بوصفه من أجل الأعمال التي يثاب على المرء أخرويا.

2- ما تعلق بتحميل الفرد مسؤولية أعماله أخرويا ما يبقيه دائم التيقظ والانتباه من اندراجه السلبي في جماعته دنيويا.

ولعل المبدآن هما قطبا رحى النزعة الإنسانية التي سبق إليها الإسلام وتصور جب أنه الفكر الإسلامي الحديث استقاها من الفكر الغربي، فالتزام المبدأين يعني أن يبقى الضمير في تأرجح دائم بين الشأنين الفردي والجمعي: أ- خدمة الجماعة والإحسان إليه ما يحثه على العناية بالآخرين، ب- فك الارتباط بالآخرين ما يحثه على المراقبة الدائمة لتصرفات الجماعة. إذ بهما يتحقق "الخير المطلق"، ويجعل من "العمل الصالح" حاضرا بشكل إيجابي في الأول: الإيثار والإحسان، وبشكل سلبي في الثاني: النقد والنهي عن المنكر .

وهو الكدح الأخلاقي الذي ميز الفترة الأولى من الإسلام، وبقي محفوظا في النص ليكون المبدأ المرجعي لكل مسلم في كل مرحلة، بينما لا نجد النزعة الإنسانية في السياق الأخلاقي الغربي إلا نزعة جاذبة بلا إشعاع على الآخرين لفقدها مبدأ الإيثار، فهي أخلاق مفصومة فتكون أخلاق إنسانية في الداخل وأخلاق استعمارية في الخارج، بينما اتسم التاريخ الإسلام بتوجيهات أخلاقية ملزمة لقادته نحو عموما الناس، منها توجيه النبي لجيوشه بالاحجام عن الغدر والغلو والتمثيل وقتل الأطفال وأذى رجال الدين، وحفظ عمر لحرمة كنيسة القيامة عند فتح القدس، وانتهاء إلى التسامح الذي عرفته مدارس الفكر الإسلامي التي تتلمذ عليها جربرت وابن ميمون، فيقول بن نبي: "فكيف يتأتى للعالم الإسلامي أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء تقاليده العريقة" ص19

منظور ابن خلدون لمشكلة "وسواس شرف النسب الموروث ."

وأنه أصل معضلة بني إسرائيل. مرفوق بشروح وتعليقات .

(وقد يكون للبيت شرفٌ أول بالعصبية والخلال، ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار، ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب، يَعُدّون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب، وليسوا منها في شيء، لذهاب العصبية جملةً، وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم مُوَسْوَسُون بذلك،

وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل). ابن خلدون.

الفصل الثالث عشر

في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال (أي بالصفات الحميدة)، ومعنى البيت أن يَعُدّ الرجل في آبائه أشرافا مذكورين (ذوو جاهٍ)، يكون له بولادتهم إياه (أن يكون من نسلهم)، والانتساب إليهم تجلّة في أهل جلدته (مكانة بين الناس)، لِما وقر في نفوسهم من تجلة سلفه وشرفهم بخلالهم (أصبح الشرف فيهم موروثا بالإسم فقط بلا حقيقة). والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، قال الناس معادن: "خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"، فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب.

وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية، والمنبت فيها زكي محمي، تكون فائدة النسب أوضح، وثمرتها أقوى (فلا شرف لأمة لا تنتعر ولا تنتصر لذوي القربى في العصبية والدين).

وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها (يبقى الفخر بالنسب من فضل الأمور إن حاز المفتخرون موجبات الشرف من النعرة والانتصار)، فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية، لوجود ثمرة النسب .

وتفاوت البيوت في هذا الشرف (يكون) بتفاوت العصبية لأنه سرّها (أي سرّ الشرف العصبية)، ولا يكون للمنفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز، وإن توهموه فزخرف من الدعاوى (ليس لمن انقطع عن عصبته شرف نسب إلا ادعاءً ووهما لا حقيقة له) .

وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفا في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع (يستثني ابن خلدون أيضا من حق حيازة الشرف الفعلي من ركن إلى مخالطة أهل الشرف دون أن يبادر بالانتعار والانتصار لذويه)، وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتعديد الآباء، لكنه يطلق عليه حسبٌ وبيتٌ بالمجاز، لعلاقة ما فيه من تعديد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق، وإن ثبت أنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي، فيكون من المشكَّك الذي هو في بعض مواضعه أولى .

وقد يكون للبيت شرفٌ أول بالعصبية والخلال، ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم، ويختلطون بالغمار، ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب، يَعُدّون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب، وليسوا منها في شيء، لذهاب العصبية جملةً، وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم مُوَسْوَسُون بذلك .

(اجتراح ابن خلدون لفظ "الوسواس" يقصد به ذلك الضرب من الفصام الذي يحصل عند صاحب الوسواس بين رغبة حفظ الشرف وحقيقة فقدانه لذلك الشرف، فبدلا من أن يستعيده بالفعل يستعيضه بالأمنيات والألفاظ التي لا طائل من ورائها، فهو حتى يورثها أبناءه اعتبارا وفخرا دون الاستجابة للشروط التكوينية المحققة للشرف فعليا).

وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل، فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم :

1- بالمنبت أولا (يقصد بالتشريف والاجتباء الإلهي)، لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم.

2- ثم بالعصبية ثانيا (يقصد باللحمة والنصرة الأهلية) وما أتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به، ثم انسلخوا من ذلك أجمع، وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وكتب عليهم الجلاء في الأرض، وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافا من السنين.

(والملحظ هنا هو أنه نفس المسار الذي عرفه العرب: من تشريف إلهي أولا بأن القوم المجتبون لحمل الرسالة الخاتمة، وهي مرحلة الروح عند بن نبي وامتدت من ظهور الرسالة إلى المرحلة الراشدية، ثم انتهى الأمر في مرحلة ثانية إلى أن يغدو تشريفا إنسانيا لمواصلة نشر الرسالة، وهي مرحلة العقل عند بن نبي، امتدت من معاوية إلى المستعصم، ثم من طغرل بك إلى ابن تومرت، وهي مرحلة متوسطة بين العقل والغريزة لم يعتني بها بن نبي، ورائزها هو انتقال حكم دولة الإسلام إلى غير العرب: الترك شرقا والبربر غربا، ثم المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الغريزة التي يعد عصر ما بعد الموحدين إلى غاية اللحظة: والتي تميزت بالتفكك الاجتماعي العميق رغم الوحدة الظاهرية والمجزأة التي حصلت بعد الاحتلال الأوروبي بقيام الدولة القطرية الوطنية. وابن خلدون هنا في هذا النص مقتصر على العرب، إذ بالعودة إلى تحقيبه نجده يماثل ضمنيا بين

العبرانيين والعرب، كأنهما ظاهرتان تتشابهان من حيث المسار [الاجتباء الإلهي. الالتحام العصبي ثم التفكك والشتات] بينما بن نبي ركّز في تثليثه لمراحل الحضارة في النموذج الإسلامي على الوصل بين العرب والأعاجم. ولعلها الصلة التي بها اختلف الوجود الحضاري الإسلامي عن الوجود القومي اليهودي، فالإسلام تواصل محمولا على أكتاف عصبيات الأعاجم مدة طويلة وبما كان لهم الفضل في حماية العرب والتآخي معهم درجة كبيرة، لكن التحليل العقلي المحض يدفعنا للتمييز بين المرحلتين : العربية والأعجمية، لما بين العرب والأعاجم من اختلافات طبيعية، ومن ذلك رجاحة التركيز الخلدوني على وصف العرب بما فيهم من طبيعة سالبة، وأن استعادتهم لمجدهم الأول في الإسلام لكن يكون بغير الدين، فهم في طبيعتهم غير قادرين على النهوض العقلي المجرد، ولأن العقل عندهم مستحيل من غير الدين، أما إذا كانت تلك سمة عامة لنهوض الحضارات وهي ضرورة: استلهام الخلفية الدينية كما حصل مع الأوروبيين، إلا أن وصف النبي للروم، بجعل من طبيعتهم الموجبة ظاهريا، وهي إشارة ضمنية إلى أن عودة العرب بعد انتكاسهم لن تكون باليسيرة لكنها ستكون كالبداية الأولى بعناية إلهية تلتحم مع شروط الجهاد والاجتهاد الإنساني الضرورية، ومن هنا تحديدا نفهم ابن خلدون في وصفه العرب بأنهم: "لا يتغلبون إلا على البسائط" و أنهم "إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب" وأنهم "أبعد الأمم عن سياسة الملك"، وأن الملك لا يحصل لهم "إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين". ومن ذلك خاصة التخلص من "وسواس الشرف" الوهمي والمتخيل المفضي إلى عقدة "الشعب المختار"، إلى إعداد شروطه التي تجعله لحمة حقيقية في التاريخ، والتعاون والتآخي مع عجم المسلمين والاستعانة بهم بلا مركّب وسواسي)

وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم، فتجدهم يقولون هذا هاروني هذا من نسل يوشع هذا من عقب كالب هذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة وكثير من أهل الأمصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان. (وهو ما نجده اليوم عند العرب بينهم وبين غيرهم، وعند عجم المسلمين بينهم وبين غيرهم متطابق تماما مع العبرانيين، فهم في مواجهتهم المباشرة في فلسطين لن يتمكنوا من غلبتهم مادام لهم نفس المنطق، إنما تغلب العرب على بني إسرائيل في علوهم

الكبير اليوم إنما يقتضي استعادة عكسية للتاريخ: 1- استعادة شرف اللحمة العصبية من نعرة وانتصار الشارط لاستعادة الاجتباء الإلهي لهم بين الأمم بمعية بقية أمم الإسلام.)

وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا، لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول، والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة، ولم يتعرض لما ذكرناه، وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه، فكأنه أطلق الحسب على تعديد الآباء فقط (في اعتراضه على أبي الوليد على غفلته عن مبدأ "العصبية"، يكون ابن خلدون قد كشف الخلفية النقدية والظرفية التي بها كتب المقدمة عموما، وهو ذهول نخبة عصره ومن سبق منهم عن دور العصبية في التاريخ، بما هي اللحمة الاجتماعية المؤسسة لكل سيادة، إذ يكون بذلك قد حرر التقليد المدرسي في نقل المعرفة اليونانية التي لم تنتبه للأمر، وأضاف مرتكزا أساسيا يصل الإطلاق الفلسفي - الذي حنط الفكر اليوناني- بمفهوم "التاريخ المديد" الذي يكشف عن نسبية الفكر العقلي مهما علا في التجريد، بأنه خاضع للنسبية التاريخية، وهو بذلك يكون قد انتصر لثورة الغزالي على الفلاسفة بشكل غير مباشر، الغزالي الذي أدرك بجلاء محدودية الفكر اليوناني فقدم مساهمته النقدية للفلاسفة بكشفه عن المعتقد اليوناني الخاطئ في أقنمة السببية العلمية وتصحيحه لها بالنسبية السببية التي لا تعتقد بإطلاق السببية في الوجود الطبيعي وأنها خاضعة بالضرورة إلى الفعل الإلهي) .

مع أن الخطابة إنما هي استمالة من تؤثر استمالته وهم أهل الحل والعقد وأما من لا قدرة له البتة فلا يلتفت إليه، ولا يقدر على استمالة أحد ولا يستمال هو، وأهل الأمصار من الحضر بهذه المثابة، إلا أن ابن رشد ربي في جبل وبلد لم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها، فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور من تعديد الآباء على الإطلاق، ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليقة والله بكل شيء عليم (يكون ابن خلدون قد علل اجتماعيا سر غفلة ابي الوليد عن مفهوم اللحمة العصبية وهو نشأته التي كانت بعيدة عن أحوال إفريقية وبلاد المغرب بالعمق والتنبه المطلوب، فكان كالارستقراطي المزهو بوارف ظلال المدينة والمدنية المتفاعل مع التراث اليوناني دون خلفية خبروية تحمله على استشكاله وطرح الأسئلة عليه) .

ابن خلدون: المقدمة. انتقاء وشرح وتعليق: د. محمد عبد النور

تعقيب أبويعرب المرزوقي: يا محمد، الآن بدأت تغوص في فكر ابن خلدون الذي ما يزال البعض يختزل دور العصبية فيه، ليس بهذا المعنى الشامل، بل بحصرها في معنى البداوة وعصبية الدم فقط. العصبية عند ابن خلدون، بهذا المعنى المتعدد الذي توضح، تعني القوة المؤثرة والحية التي يؤسس عليها العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لقد بينتَ خمسة مستويات لهذه العصبية، وهي في عينها القوى السياسية الخمسة التي تتجلى في سياق التاريخ المديد والعمران. ويمكن ترقيمها كالتالي لتوضيحها:

مستويات العصبية والقوى السياسية الخمسة:

- القوة المؤدية للهرج ونافية للدولة/السلطة: وهي حالة الفوضى وغياب القوة الرادعة أو المنظمة.

- عصبية الدم: وهي القوة القائمة على روابط القرابة والنسب والانتماء العائلي أو القبلي.

- عصبية القوم: وهي القوة المستمدة من الانتماء لجماعة أوسع أو شعب أو أمة.

- عصبية العقيدة: وهي القوة النابعة من وحدة المعتقد الديني أو الفكري والأيديولوجي.

- عصبية الإنسانية: وهي التي بنيت عليها فلسفة العمران الاجتماعي الشامل، وتقوم على التفاعل والتوارث بين الحضارات والثقافات في سياق العمران البشري كله، وتلعب دوراً في السلم والحرب.

على مستوى السياسة الكبرى (الجيوبوليتيك)، يتجاوز الإنسان في سعيه للرعاية والحماية العصبيات الضيقة لتتحدد السياسة بوصفها سياسة المعمورة، تتصارع فيها القوى للتحكم في ثروات العالم وحيازتها جغرافياً وتاريخياً.

شرح القوى السياسية الخمسة في سياق الحُكم:

القوى السياسية خمسة لأنها تمثل مستويات التفاعل والحراك في المجتمع والسلطة، ويمكن فهمها أيضاً كالتالي في سياق التدافع السياسي:

- القوة الأولى (ما نسميه يميناً): وهي التي تعتبر أن أساس القوة والتقدم يكمن في إنتاج الثروة.

- القوة الثانية (ما نسميه يساراً): وهي التي تعتبر أن أساس القوة والعدالة يكمن في توزيع الثروة.

- القوة الثالثة (تفاعل اليمين نحو اليسار): وهي انتباه القوة الأولى (اليمين) إلى ضرورة الأخذ بعامل العدالة في التوزيع الذي يمثل الهاجس الرئيسي لليسار، على الرغم من أنه يبدو ضديداً لها.

- القوة الرابعة (تفاعل اليسار نحو اليمين): وهي فهم اليسار أنه لا يستطيع تحقيق العدالة في التوزيع دون وجود ما يتم توزيعه، فيأخذ من القوة الأولى (اليمين) مفهوم وأهمية إنتاج الثروة. هذا التفاعل والتوفيق بين القوتين الحقيقيتين (إنتاج الثروة وتوزيعها العادل) ينتج عنه تيار "يسار اليمين" وتيار "يمين اليسار"، وهما غالباً من يحكم في النظم الديمقراطية حيث يختار الشعب قادته بناءً على الحاجة للدور المطلوب من الدولة (الرعاية والحماية).

- القوة الخامسة (الوسط الانتهازي): وهو التيار أو المجموعة التي تميل للانضمام للقوة الغالبة من القوى الأربع الأخرى. عادةً ما يكون أفراد هذا الوسط أقل انخراطاً في التنظير أو التسييس المباشر، لكنهم يمثلون في الواقع أصل كل تسييس، إذ منهم يستمد صاحب السلطة شرعيته وقوته عبر قانون الأغلبية الشعبية واختيارها. توضيب لخضر بن اعمر هدية

تأسيس المغرب الإسلامي الأوسط ومخمس الشخصيات المؤسسة

الجزء الأول

تقديم: بفتح الأندلس أصبح إنسان شمال إفريقيا لأول مرة سيدا فاتحا، بعد أن عاش معظم فترات تاريخه إما خاضعا أو منكفئا، وخروجه للفتح كان بدلالتين: أ-دلالة خروج جغرافي بعد انكفاء طويل، ب- دلالة تحرر وحيازة سيادة على الذات، التحرر الذي تحقق بناء على فتح سابق، هو فتح إفريقية بوصفه امتدادا للفتوح التاريخية والجغرافية التي جاءت الرسالة الخاتمة لتحقيقها.

فليست إفريقية مجرد امتداد عفوي أو اعتباطي لجغرافية الإسلام، بقدر ما كان شمالها خاصة جزءا أصيلا من المشروع المحمدي، أعني أن الإسلام الإفريقي، وبتخصيص أكبر الإسلام المغاربي كان بالقوة ومنذ ظهور الإسلام المجال الحيوي المعضّد لما سيصبح أحد طرفي جغرافية الإسلام بعد أن أصبح الشام مركزا له بالرمز النبوي (عقر دار الإسلام)، فهو الطرف الغربي المقابل للطرف الشرقي وهو الإسلام التركي الذي كان بالقوة ومنذ ظهور الإسلام المجال الحيوي المعضّد لإسلام المركز: الحجاز ثم الشام.

وعليه، فإن المنطقتان التركية الممتدة من الأناضول إلى تركستان الشرقية في الصين، والمغاربية الممتدة من سيوة إلى تينيرفي في عمق الأطلسي، المجال الحيوي الذي به يصبح الإسلام كفكرة أولا وتحقق فعلي ثانيا ضمن جغرافيته المديدة، ذلك أن جغرافية الإسلام القصيرة تضع الشام واقعا في المركز كذلك بين الحجاز ومصر.

بهذا التأسيس التاريخي-الجغرافي أصبح الإسلام المغاربي ضمن الجغرافيا التأسيسية للوجود الحضاري، فالأمتان التركية والمغاربية المحيطتان بالوجود العربي في الحجاز والشام ومصر، كانتا أقرب إلى الأمية الدينية التي كان مركزها الحجاز، فرغم حملات الغزو المستمرة عبر التاريخ المديد إلا أنها بقيت على الأغلب وثنية بلا دين سماوي، أو كما

وجد الفاتحون الأوائل قبائلها المتناثرة على امتداد المنطقة المغربية، فاعتنقوا نهاية الأمر الدين الذي جعلهم كتلة حضارية واحدة، متصالحة مع إنيتها لما كان الإسلام قد حرر إنسانها.

الإسلام بما هو روح انغرس في أعماقه بعيدا عن التجليات التاريخية السياسية والاجتماعية التي لا تخلو من تجاوزات ومواقف اختلاف وخلاف، بينما كان البربر قد سبقوا إلى إدراك معاني وأبعاد الرسالة الإسلامية، فلولا يقينهم أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي حررهم من كل تبعية لتعاملوا معه كما تعاملوا مع كل من استعمرهم فكانت النهاية أن تخلصوا منها .

لكن المعلوم أنه وبعد ردات كثيرة، اضطر عقبة الفهري إلى بناء مدينة القيراون لتكون مركزا حضريا مشرفا على ترسيخ الديانة في النفوس حتى حسن إسلام البربر، فأصبحوا كالأنصار يستقبلون إليهم المهاجرين الوافدين من مهد الإسلام بهجرات عسكرية وعلمية خلال الفتح الأول .

فكان التصاهر العربي البربري إيذانا بميلاد مجتمع جديد أساسه الركين أن الكل سيد على نفسه وشاهد عليها، لا وصاية لأحد على أحد، وقبل ذلك مبدأ أن الإسلام جب لما قبله جماعات وفرادى، وعلى ذلك تواصل الفتح إلى الأندلس كتلة واحدة، حتى كانت عودة الأندلسيين إلى الضفة الجنوبية من المتوسط لا تزيد عن أن تكون عودة إلى الديار .

بهذا المنطق السيادي التوحيدي والقطائعي على ما قبله شكّل الاجتماع الإنساني في المغرب حالة متقدّمة جدا من الكينونة الوجودية الاجتماعية تبز كل الأطاريح التي تتسابق إلى ما قبل الإسلام، سواء عربية تدعي بونيقية لا تجاوز به عنتريات أبا جهل وأبي لهب أو بربرية تدعي نوميدية لا تجاوز بها مكابرات كسيلة والكاهنة .

وبعيدا عن كل مزايدة أنثروبولوجية تدعي مكاشفة كل ما هو حدث وواقع طبيعي، لأن الأمر عند الكائن المبتور عن أفقه الحضاري لا يتجاوز عنده الطرح الثقافي انكفاء على الأفق القومي، يستعيده كوقود حرب أهلية عندما يبتره عن لازمته الحضارية

الضرورية، ولأن الحديث عن الماضي هو حدث اليوم المؤثر، فلا يمكن فهم آليات تأسيس الاجتماع المغاربي وحركيته التاريخية إلى غاية اللحظة دون اعتبار التواشج المتين بين المكونين العرقيين الرئيسين للمنطقة، سواء كان تثاقفا علميا أو تصاهرا اجتماعيا.

وعليه، وبعد هذا المدخل الضروري الذي شكلت فيه الأندلس مدخلا تاريخيا وتحليليا في بيان اللحمة داخل التاريخ الإسلامي الموحد، فإن الإطار التاريخي الجغرافي الذي سيحكم محاولتنا هذه سينطلق من التأسيس الأول لقصبة الجزائر الرمز الحضاري المركزي للمغرب الأوسط في العهد الزيري بفضل سواعد قبيلة بني مزغنة الصنهاجية، مرورا بالشخصية المؤسسة الأولى أصيل قبيلة بني ثعلب من قبائل المعقل القحطانية، عبد الرحمن الثعالبي صاحب "الأنوار المضيئة"، مرورا إلى ملاحم الرياس ومركزية آل بربروس التي صنعت ملامح الوجود الدولي للمغرب الأوسط، ومن بعده اجتهادات حمدان خوجة التاجر الكرغلي الذي لخص أحوال الاجتماع الجزائري الذي أصبح رازحا تحت سطوة القوة الفرنسية في "المرآة" بروح خلدونية.

ثم، وصولا إلى دولة الأمير بن محي الدين التي كانت التجسيد الفعلي للدولة الحديثة التي قامت رأسا على "الوعي الديني" بعيدا عن القطيعة الحالية التي تعيشها المنظومة السياسية العربية مع "أساسها الديني" من المحيط إلى المحيط، الذي أفقدها نسغها الحضاري كمشروع سياسي استراتيجي واضح المعالم فأصبحت مفتتة ومشتتة في مواجهة قوى دنيوية الظاهر عميقة الحضور الديني.

ذلك ما عمل مالك بن نبي ومفدي زكريا وحيدين على تمثله وإعادة إنتاجه حديثا في نصوص فكرية وشعرية على التوالي، بعد أن ضمر الضمير الديني فوقع في إشكالية صراع المدني مع الأمني، الأخيران معا -أعني بن نبي ومفدي- كانا ضحية صدام الأمني مع المدني، حيث كانت الغلبة للأول، ذلك ما أغرق المدني في دوامة جدل الأمني والمدني، بينما كان الأحرى أن يكون صلب النقاش

منصبا حول كيفيات استعادة الروح الدينية العميقة التي انتزعت من الأمني والمدني معا، فصارت كل الجهود منصبة حول تحقيق حياة أمنية ومدنية مبتورة عن أصلها ما يجعلها تفتقد للحمة العفوية العامة للجمهور، كما يظهر هشاشتها في عند التحديات والاستحقاقات الكبرى، وفي كل الأحوال هذا الإصلاح لطبيعة العمل التاريخي للأفراد يتجاوز البلد الواحد، لكن الانطلاق ضروري لابد منه.

أعود فيما سيأتي إلى تقديم مراجعة تاريخية في التأسيس للمغرب الإسلامي الأوسط، أسعى فيه لتقديم منظور نسقي، شكلي خاصة، حول إسهامات الشخصيات الخمسة، باعتبار العودة إليها واستعادة مضامين تراثها منجما لإعادة إحياء الهوية الفاعلة للدولة الجزائرية كجزء من كيان حضاري ممتد لا غنى لأحدهما عن الآخر، سواء كلحمة داخلية أو كدور خارجي منتظر مبني على أبعاد الجغرافيا والثروة الطبيعية والتاريخية، على أن أحاول لاحقا استراداد المضامين المركزية لأعمال الرجال الأربعة العلماء، يتوسطهم رافع راية "التصوف الجهادي" الأمير عبد القادر كنقطة انطلاق لاسترداد الجموح والطموح الوطني ذو البعد الحضاري. واللّه أعلم د. محمد عبد النور 2025/04/26

الجزء الثاني

تقديم ثان: من ألح المسائل التي يجب التنبه لها هو ضرورة التحول من جدل الأمني والمدني إلى جدل حضور وغياب البعد الديني عند الأمني والمدني، فقد تقدم أن الأولى إشكالية أقرب إلى الزيف منه إلى الحقيقة عندما تكون حاجبة عن إدراك أهمية وضرورة استبطان الهوية الدينية للفعل السياسي، ذلك أن إقصاء المدني من الفعل السياسي كما حصل في الجزائر غداة الاستقلال وحصل في كل "الجمهوريات العربية"، والعكس الذي حصل في المغرب مثلا وكل "الملكيات العربية" وأخواتها، أشغل النخب والجمهور في محاولة تعديل الكفة أو رد الغلبة بغلبة مضادة، بينما الواقع يكشف أن مسألة الأمني والمدني نتجت عن قضية أعمق هي مسألة غياب وحضور

الديني في الفعل السياسي وكيفياته ومداه وشدته.

وبناء على الانتكاسة الحاصلة في "أيديولوجيا التقدم" الغربية باعتبارها الفكرة المؤسسة لكل الحضارة الحديثة، بما يعرفه المشهد السياسي الدولي منذ عقود من تسيد للرؤية الدينية بدءا بفكرة النهايات التي حاول فوكوياما تقديمها ضمن طابع علماني معقلن، المحاولة التي انهارت فأصبح الحديث بمصطلحات دينية صريحا وعلنيا بشكل في خطاب قادة الإمبراطورية الأمريكية اعتبارا من جورج الإبن الذي استعاد اصطلاح "الحروب الصليبية" بما لم يكن فلتة لسان مجردة عندما نعلم أن جده بريسكوت بوش كان من "فرسان مالطا" الهيئة الحربية ذات المنشأ الديني المسكون باستعادة القدس، سليلة "فرسان الاسبتارية" التي كان تمارس أساليب قطاع الطرق في المتوسط التي كانت العلة المباشرة التي حرّضت آل بروبروس على السير في مشروع الهيمنة البحرية على المتوسط مدة قرون، وهي نفس الهيئة التي تخفّت وراء مؤسسة بلاك ووتر في مقاولاتها الحربية؛ إذ هنا ندرك أن ما ينسب إلى مجرد الارتزاق إنما له خلفية دينية عميقة.

وليس المقام هنا شحن الأدلة على نزوع الروح الدينية إلى الظهور مجددا بعد التخفي لقرون، والتي منها دلالة تسمية الحركة الصهيونية العلمانية ذات الدلالة الدينية العميقة، إضافة إلى إعلان هلموت كول الصريح بأن الإتحاد الأوروبي ناد مسيحي ردا على محاولات تركيا الانخراط فيه، وآخرها المراسيم الدينية التي أصر ترمب على أن يبدأ بها مشوار عهدته الحالية، ثم إن سياق التوجهات الدولية ضمن نطاق العالم الإسلامي لم يفتأ مستمرا منذ توظيف "الجهاديين" في أفغانستان لدحر السوفيات والذي انتهت مفاعليه إلى نتائج متناقضة فأفرزت جماعات وظيفية برغماتية وأخرى مبدئية نكوصية في آن، حريصة على إيهام نخب المسلمين المدنية منها مثقفة ومسيسة، والأمنية منها الداخلية والخارجية، أن تضع عمقها الديني على الهامش بل أن تقف ضدا على أي استدعاء للهوية الدينية في الفعل أو الخطاب، والذي كانت نتيجته التخاذل المستمر للنظام الرسمي العربي أمام العدوان ذي الأبعاد الدينية شبه الصريحة على غزة، ولأن عدم الإقرار بحتمية البعد الديني وحضوره في الفعل السياسي سيجعل الأهلي بالضرورة يقف مع الأجنبي بمبررات عقلية يعتبرها سليمة وممكنة.

أما العلة التي تدفع إلى التمسك بالخطاب الديني واتجاهه الحالي إلى الصعود فهو أن "الفكرة الدينية" هي سدى اللحمة

الاجتماعية والسياسية، والتي من دونها يكون أي مشروع سياسي مستحيلا، وهذا بن نبي يجد أن منتهى غياب الفكرة الدينية سيكون استفحال لظاهرة التكديس، بما هو تملك لكل الثروات: البشرية والطبيعية والتاريخية لكن دون أي قدرة على توظيفها وإن حصل فلن يكون بالشكل الصحيح، فكان التاريخ العربي الحديث في مجمله وجوهره تاريخ تفريغ للفعل السياسي من عمقه الديني، والعمق الديني هو استبطان شعوري وحضور لأبعاده كهوية عليا قبل أن يكون متعلقات ظرفية ظاهرية، هكذا أصبح الفاعل السياسي غير قادر على تحقيق الالتحام بالسياق التاريخي العام بل ويقف ضديدا له.

وتلك الدلالة التي جعلتني أتوقف عند بن نبي ومفدي زكريا كآخر فرسان حملوا الهوية الحضارية في أعمالهم ونضالهم دونا عن كل الفاعلين السياسيين من عاصرهما ولا من بعده، إلا ما يكون فهما أو حضورا غير متين، وسأختم هذا البسطة ببعض شواهد تكشف عن العمق الديني الذي حكم الوجود الفرنسي في الجزائر، وأن تداول المحاولات الأوروبية الفاشلة بعد الفتح الإسلامي لإلحاق بلاد المغرب الإسلامي بالإطار الحضاري الغربي كان محكوما بمنطق ديني لا يخفى، فدق أجراس الفرح في كنائس أوروبا بعد تسلم فرناندو لمفاتيح غرناطة والمحاولات العثمانية الحثيثة لاستعادتها، وتخصيص البابا الكسندر السادس مرسوما يلزم كل المسيحيين بدفع الضريبة الصليبية يدفعها ملوك إسبانيا دعما لغزو شمال إفريقيا، وإنقاذ آلاف مسلمي الأندلس إلى الضفة الجنوبية للمتوسط كلها أفعال سياسية ذات عمق ديني، وكما تقدم ان كل ما فعله رياس البحر إنما كان الدافع إليه روحا دينية عميقة رغم كل السلوك الاقتصادي الذي يبدو أنه حكم تلك الفترة.

في السياق أيضا يأتي قول السكرتير الفرنسي العام في الجزائر 1837: "إن آخر أيام الإسلام قد دنت، وفي خلال عشرين سنة لن يكون للجزائر إله غير المسيح"، أما لافيجري فقال 1867: "علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية عظيمة، أعني بذلك فرنسا أخرى يسودها الانجيل دينا وعقيدة"، فكانت فرنسا ترى إلى نفسها حامية الكاثوليكية التي ستتمدد في الجزائر وشمال إفريقيا عموما، وقد جاء في تقرير دي تونير لشارل العاشر بعد حملة استطلاع يشير فيها إلى تهيؤ الأوضاع للغزو الفرنسي: "لقد أرادت العناية الإلهية تستثار جلالتكم في شخص قنصلكم بواسطة ألد أعداء المسيحية..."، وكان القسيس الذي رافق

الجنرال بورمون مع جيشه: "لقد فتحت بابا للمسيحية في إفريقيا."

وهو الشعور الذي بادله الفرنسيين الأمير عبد القادر: "لا نرضى بدخول النصارى بلد الإسلام، ولا نركن إليهم..". وهو ذات المعنى الذي ردده البشير الابراهيمي ببصيرة حادة بأنه: "قرن من الصليبية نجم لا جيش من الفرنسيين هجم"، فهذا البعد الديني الذي يبدو أنه قد انتهى في السياسات الغربية لم يكن كذلك فعلا، إلا أنه توارى ولم يكن ذا حضور ظاهري ومباشر بقدر ما تخفى، بينما النخب المسلمة توهمت أنها ببعض كاريكاتور العقلانية يمكنها أن تحقق أمجادا استلهمتها من الغربيين، تماما كما وصف عبد الناصر بأنه مقلد فاشل لهتلر، هذا الذي يتواصل عند النخب العربية رغم العودة الصريحة للخطاب الديني والنزعة الدينية في الفعل السياسي .

ولما كان السياق المتقدم مجرد تنبيه إلى حقيقة حضور البعد الديني في الفعل السياسي حتما وأنه حضور متواصل، بغض النظر عن ظهور وخفوته، إلا أنه كان وما يزال المحرك الأول والرئيس لكل السياسات، باعتباره العنصر الذي يحقق الفاعلية المطلقة في إبداع الخطط والأفكار وتنفيذها، فإن المطلوب منا تحديدا الآن هو محاولة تقديم "صياغة عقلية" لتحقيق "إمكان" لحضور العمق الديني في الفعل السياسي قبل أن يكون مجرد حضور في الخطاب، بما ينهي حالة التقاطب العميقة بين العلماني والأصلاني، حيث استبطان الأول لتجفيف منابع تديين السياسة، توهما منه بأنه شرط تحقيق التقدم على الطريقة الغربية المزيفة، واستظهار الأصلاني للخطاب الديني توهما بأنه كاف لتحقيق العودة والاستئناف، وهو ما سأحاوله فيما يأتي.

هذه خطاطة منهجية تصف جوهر مضمون خطاب نخبوي يمتد إلى الجماهير عامة يجمع بين المرجعيتين العقلية والدينية، وذلك بعيدا عن التقاطب الذي ينسب الأولى إلى المنظومة الغربية التي لم تعد كذلك بعد اكتشاف "نسق النقد الإسمي" داخل المنظومة الحنيفية المحدثة، وهو نفس الاكتشاف الذي سينهي حالة الاغتراب ضمن خطاب المرجعية الدينية، فهو نموذج يقوم على التناظر بين التمام الديني التسليمي والمنطق التجريبي التحقيقي وهو بلغة أبويعرب بالطريقة "ذات القبلتين"، أساسها تخليد للنص المؤسس والفترة التاريخية المؤسسة معلل بما قاما عليه معا من عناية مستمرة و حث دائم على التحقيق الحسي المباشر من المعطيات الذهنية .

وذلك بناء على أن التحقق الحسي ذاته يستحيل بعد فترة ليكون صورة ذهنية معرضة للجمود، الجمود الذي يؤثر سلبا على حيوية العلم والعمل الإنسانيين، لذلك فهو يشمل كل شيء بما فيه تصور النص والفترة المؤسسين، وهو ما يجعل من المنظومة الحنيفية المحدثة تامة العقلانية، بأن جعلت من مضامينها المؤسسة خاضعة للمراجعة الحسية الفردية الدائمة، فهي لم تستثنهما من حيث هما صورة عن الدلالات الثاوية فيهما سواء كنص أو فترة مرجعيين، حتى يغدوان في درجة معينة معطيان طبيعيان على غرار المعطيات الرمزية والمادية في الوجود، رغم أنهما معا يبدوان كعناصر ثابتة: فالنص تاريخي ظرفي ممكن التجاوز من حيث المبدأ، والفترة تاريخية أيضا لا إطلاقية فيها.

فإذا تعاملنا مع النص والفترة بمبدأ التعامل مع الطبيعة وهو اكتشاف سننها، كان أن النص والفترة معا يختزنان سننا يمكن اكتشافها، لكن ما الفارق بين النص والفترة المؤسسين في الإسلام عن غيرهما؟

هنا يحضر التسليم: بإلهية مصدر النص، ونبوية الفترة، بأنهما حين صدورهما اخترقا قوانين النسبية، لكنه اختراق مقنن بالرمزية، فهو أولا ليس اختراقا للطبيعة، إنما اختراق للأفهام في النص اختراقا للإرادة في الفترة النموذجية، وشرط تقبل الاختراق هو الإسمية، فأن يصير النص والفترة المؤسسين، بتعامل معهما بمنطق الإمكان السببي، أي بمقاربتها وليس استنفاذهما، فكما أن الطبيعة مستحيلة الاستنفاذ كما أن النص والفترة يستحيل استنفاذهما فهما ومحاكاة، وبالتالي فهما موضوع تسخير، لكونهما يؤولان إلى الإطلاق الوجودي الذي لا نهاية ولا حد له، فتصبح الطبيعة والتاريخ النبوي والنص القرآني وإمكانات العقل ذاته، نماذج مثالية تحاكى ومعيارية يستمد منها، حيث العقل والطبيعة معياران مثالان أصمان يعنيان بالقيم الرياضية والمنطقية وأما النص والتاريخ النبوي معياران مثالان حيان يعنيان بالقيم السياسية والتاريخية.

وإن العائد من إضافة النص القرآني والنموذج التاريخي النبوي إلى الطبيعة والعقل إنما هو القول بحقيقة القيمة الإنسانية الحية القائمة على الشعور الانفعالي كجزء من الكدح العلمي والفكري الأصيل وليس أمرا خارجا عنه، وأنهما صادران عن الإرادة المطلقة وأنهما خاصة لها قوانينها الوجودية الثابتة، أي أن تكون قيما ومبادئ محددة موضوعيا، بمعنى أن قيم القرآن والمبادئ النبوية المطبقة لها، إنما هي

هيئات بنيوية لابد من اكتشافها والتناغم معها تمام كما تم اكتشاف العقل والطبيعة، وأنهما معا لهما نظامان: اللوغوس والكوسموس، فكذلك النص بما هو ما بعد عقلي والنموذج النبوي بما هو ما بعد طبيعي هما نظامان: الغيب والأخلاق، حيث النظام الغيبي شامل للنظام الطبيعي، والنظام الأخلاقي شامل للنظام العقلي.

وعلى ذلك يكون النهج في مكاشفة النظامين ما بعد الطبيعي (الغيب) المبثوث في القرآن وما بعد العقلي (الأخلاق) نهج إسمي يقوم على المقاربة النسبية لا واقعيا على المقاربة الإطلاقية، أي الإدراك الإنساني للتفاصل الوجودي بين الصور الذهنية التي تشمل التعامل مع كل العناصر الأربعة، وبين وجودها الفعلي، وبالتالي استحالة استنفاذها، سواء بالقصور في الفهم أو بالتغير الذي يمكن أن يطال جوهرها من حيث هي نماذج تفكير لابد فيها من مضامين قد تصبح غير صالحة عند حد معين من التحولات والتغيرات، وغاية الأمر في المحصلة هو حصول اليقظة، يقظة العقل والإرادة.

حيث يقظة العقل هي التنبه الدائم والمستمر إلى الحاجة إلى التحقق من المدارك العقلية المحصلة طبيعة كانت أو ما بعد طبيعية، ويقظة الإرادة هي الحاجة الدائمة والمستمرة للسمو بأفضل من المتحقق من الحصائل الخلقية عقلية كانت أو ما بعد عقلية. د. محمد عبد النور 2025/04/28

الجزء الثالث

ما يلفت النظر في الفتح الإسلامي لبلاد المغرب مقارنة بفتح العراق والشام، هو شدة أهله وبأسهم في مقاومة الفاتحين وبالتالي طول مدة الفتح وكذا البطء النسبي لرسوخ الإسلام في نفوس أهل المغرب، فقد قاوم البربر الفاتحين بمفردهم كقبائل متفرقة أو بمعية البيزنطيين ببأس شديد، ولعل ذلك راجع أساسا إلى تجاربهم السابقة خاصة مع الرومان الذين انتهوا آخر المطاف إلى حيلة الدين المشترك كعامل إذابة نهائي للمستعمَر في ثوب المستعمِر، الأمر الذي تنبّه له ساكنة شمال إفريقيا فابتدعوا الدوناتية كتلوينة نصرانية مختلفة حفاظا على التمايز وبالتالي إبقاء على جذوة الوعي بضرورة المقاومة والتحرر، ما يعني أن البربر كانوا "شبه أحناف" باحثين عن الخلاص الذي يجعلهم أسيادا على أنفسهم بلا تبعية.

لذلك فإن البربر، وبناء على تجاربهم الطويلة مع الرومان، قد قرروا أن يتبنوا مذهبا معارضا للمركز في تشييدهم لأول دولة للإسلام في المغرب، وذلك عندما قررت زناتة تبني المشروع الإباضي لما وجدت أنه يوفر مطلبا مضاعفا للبربر جانب منه شكلي هو بناء مركز جديد مستقل، يقطع مع المركز في المشرق، وجانب منه مضموني متعلق بمبدأ المحكمة الأول وهو أن الرئاسة لا تختص بالنسب بقدر ما توكل إلى الأكفأ، وذلك معنى أن يكون السلطان الرستمي الأول فارسيا من آل بهرام، متشبعا بالأصول السياسية الإباضية أخذا عن أبي عبيدة مسلم الرجل الثاني في المذهب مع "حملة العلم"، حيث ستكون علة السقوط هي ذاتها علة الصعود في ظل مفارقة المبدأ (حكم الأكفأ) والواقع (شوكة العصبية) .

بهذا تكون التجربة الإباضية المغربية - ونظيرتها التجرية الإباضية المشرقية السارية إلى اليوم في عمان تحت سلطة السلالة البوسعيدية- قد أثبتت موقعها الفكري كتنوع فريد جعل منها النسخة السياسية للإعتزال الفكري الذي أثر إيجابا على كبار مفكري الإسلام بما وفره من إمكان التفاصل عن الاجماع، التفاصل الذي يحقق النظر النقدي والسعي الاجتهادي، بأن كان للإباضية الأثر الإيجابي على الاجتماع الإسلامي مغربا ومشرقا بما وفره من إمكان التفاصل عن الاجتماع العام، التفاصل الذي به يحقق العمل النوعي والسعي الجهادي، فليس الاعتزال الفلسفي لذاته وإنما لآثاره وليس الخروج السياسي لذاته إنما لآثاره. فقد كان جذر الأمر تاريخيا أن الإباضية كانوا من ضمن الفريق الأكبر ممن اعترض على وقف علي للحرب فكانوا محكّمة بداية، وانتهوا إلى أن يكونوا قَعَدَة انفصلوا عن دعوة الخوارج، أو كما يصف الإباضية أنفسهم: "نحن أبناء القعدة ."

وأيا كان فقد كان الدور التاريخي الذي اضطلع به الرستميون في بلاد المغرب كلها -من خلال توسطهم المضاعف للأغالبة والأدارسة في الجغرافيا القصيرة وللعباسيين والأمويين في الجغرافيا المديدة- هو ترسيخ الإسلام عند البربر بعد أن أتم الأمويون التمدد الأفقي إلى غاية الأطلسي، فكان صمام أمان لفراغ نفسي وجغرافي كبير سببته شدة البربر وخبرتهم الظاهرية بالاحتلالات السابقة قبل إقبالهم المبدئي على الإسلام، فكان ازدهار الدولة الرستمية سياسيا وثقافيا واقتصاديا عاملا هدأ من الجموح البربري ضد الفتوح وفتح عقولهم وقلوبهم لسامي المدارك والمعاني في الديانة الحنيفية، حتى تسمت تيهرت بـ"بغداد

المغرب"، والتي منها ابتدأت أول الفتوح جنوب الصحراء بواسطة التجارة.

فكان دورا تاريخيا تأسيسيا للمراحل التي ستأتي خاصة مع الزيريين الذين حرروا المغرب الأوسط دبلوماسيا ولمدة طويلة من المد الباطني الإسماعيلي عبر التحالف السياسي المؤقت معهم، المد الذي انتقم من استعادة الزيريين لولائهم لإسلام المركز بإطلاق الهجرة العربية الأخيرة إلى بلاد المغرب، فكيف يمكن أن نفهم الهجرة الهلالية إلى بلاد المغرب ضمن إطار الفهم التكاملي والقراءة البعدية للحدث، لنجعل من حديثنا أهم من الحدث يستوعبه ويتجاوزه لبناء حدث مستقبلي أفضل، للمغرب الأوسط والمغرب عامة وبلاد الإسلام؟

الواضح أن الأثر الفعلي المباشر للهجرة الهلالية كان سلبيا على الطابع الحضري البنائي للبربر حينها والطابع البدوي للقبائل العربية المهاجرة من قلب صحراء الحجاز، والمستوطنة حينا بشرق النيل إلى غاية إشارة اليازوري على المستعصم، حيث كان عنوانها صراع النمطين البدوي الرعوي الحجازي مع النمط الحضري الزراعي الذي اعتاده البربر في إفريقية سواء مع الإسلام في مرحلته الأولى أو ما قبله سواء من الحواضر التي بناه الغزاة السابقون أو الحياة الزراعية المرتبطة بالحياة الجبلية.

وعموما وكما قدّم ابن خلدون في وصف أساسي له للعرب بأنهم انكفؤا على أنفسهم في قراهم وبدوهم حتى ابتعدوا عن روح الإسلام، فانقبضت نفوسهم واستوحشت سلوكاتهم، ونسوا أمجاد أجدادهم في الإسلام وغاب عنهم أفق الكونية الرسالية، وأن هذا الانكفاء المكاني مناقض للروح المدنية في الديانة الحنيفية الأخيرة، وزعم ابن خلدون أن شدة الحال وابتعادها عن اللطافة إنما تتناسب مع الشدة في الظعن التي كان العرب الأوغر مكابدة لها، فكان خروجهم من الجزيرة وجموحهم في الانتشار نحو بلاد جديدة، أشبه بحالة الأحناف الباحثين عن الخلاص، هذه المرة الخلاص المادي الذي يشبع حاجة فطرية دفينة في إشباع النهم لحياة اليسر والترف وهم في ظرف زمني ابتعد عن زمن النبوة بمراحل -سبعة قرون- وظرف مكاني ضمن صحراء سحيقة أبعدتهم عن لطافة العيش والخلق المدنيين، فكانت الهجرة العامة للقبائل العربية من موطنها إلى أي مكان سهلي أو حضري، وذلك كله تحقيقا للمقولة الخلدونية بأن غاية البدوي هي بلوغ العيش في المدينة؛ فكان العرب كتلة ديمغرافية ضاقت بالصحراء وضاقت بها الصحراء، فأصبحت

هجرتها حتما طبيعيا يجعل أي مستقر لهم موطنا أصليا.

فكان وضع القبائل العربية بداية من القرن السابع الهجري الميلادي بالنسبة للبربر في شمال إفريقيا قريبا نسبيا إلى وضع القبائل الجرمانية بالنسبة للرومان في نزوع الأولى إلى التحضر وتضايقها بالعيش الموحش الذي لم يجد أبا له رحيما يكفل إخراجه من مأزقه الوجودي إلا الإسماعيلي الباطني الذي تعامل معه بمنطق الغيرية لا الأهلية، كما كانت هجرتها أشبه بالشتات، شتات عربي مقابل للشتات العبري، ستكون له نتائج مقبلة لم تحصل إلى غاية اليوم تتقابل مع العلو الكبير للعبريين، ليكون فتحا كبيرا للعرب آنئذ.

وكما أوردته في محاضرة "الظاهرة اليهودية" أن العبريين ساروا في مسارات جغرافية وتاريخية، كذلك يعايش العرب تجربة حركتهم التاريخية والجغرافية، لبلوغ غاياتها المنشودة، فالهجرة العربية متواصلة إلى اليوم على مستويين جغرافيين: قصير في فلسطين وما حولها، ومديد من العالم العربي إلى ما حوله من حواضر العالم، وشرط استعادتهم سيادتهم تكون بفكرة غير فكرة "الشعب المختار" العبرية، بل بفكرة "الأمة الخيرية" المتصالحة مع كل الأمم والمعترفة بوجودهم والمتساوية معهم في الحقوق والواجبات، في ذات الوقت التي هي أمة البديل الحضاري السياسي الممكن والوحيد، فهي مطالبة بالتعرف إلى نموذجها الذي غاب عنها قرونا بعيدا عن أي اندراج أو استلهام خاطئ .

وعليه فإن التمايز العربي البربري اليوم في شمال إفريقيا، إضافة إلى جانبه السيكولوجي المتمثل في نمطية العيش التي ما تزال حاضرة في المدن الداخلية و"مناطق الظل" البدوية وشبه البدوية والجبلية وشبه الجبلية، وما صاحب ذلك من تمدن هش لدى أغلب الفئات السكانية، وبالنظر إلى فشل السياسات الوطنية الحديثة في التحديث، إلا ما كان "ضربة حظ" جعلت نسبة قليلة منهما يلتقيان على أرض التحضر والمدنية في المدن والعواصم الكبرى، بوصفها الوجه الأول للنموذج الذي يمكن من الانصهار السياسي والاقتصادي للعنصرين البربري والعربي في بينما الوجه الثاني هو ما يمكن أن ينتج عن الانسدادات الحاصلة في العالم العربي من تحولات تعيد تشكيل البنية الوجودية والثقافية لإنسان المنطقة على مبدأي المصالح الجغرافية المشتركة براغماتيا واللحمة الروحية المشتركة دينيا.

أخيرا، سأختم بالإشارة إلى الجوار الحاصل بين العنصرين في منطقة وادي مزاب بغرداية الواقعة في قلب المغرب الأوسط، حيث التقاء البقايا العتيقة للرستميين من بربر زناتة والهلاليين من عرب عدنان، رمزا إلى الأزمة الوجودية للعنصرين، أزمة التمدن العربي والتحلي بالنموذج الخلقي الأساسي للإسلام بشقيه: العقل والسلوك، وأزمة التدين البربري في تبني النموذج الفكري المؤسس للإسلام بنصيه: السنة والكتاب، ولاشك فإن خطوات قد تحققت في هذا الاتجاه وبقي أن يعضد وأن يحصل بشكل نسقي كما أحاول بناءه هنا، وبالتالي يغدو قضية أهل المغرب الأوسط الرئيسة، وأن التحلل من الأزمتين وآثارهما سيكون جوهر تاريخ الاتجاه نحو التصالح الأهلي والسيادة المشتركة على الذات، بمنطق التنافس في الخيرات لا التنابز بالألقاب، والله أعلم وأحكم وهو الهادي إلى سواء السبيل. د. محمد عبد النور 2025/04/30

تعقيب أبويعرب: تبنيك يا محمد لاستراتيجية التوحيد الجغرافي بمراكز متكاملة لم يكن بالأمر المستغرب منك، وأنت ابن قلب مغربه الوفي لمستويي الوطنية المحلية والكونية في مشروع دولة الإسلام التي هي كل العالم، لأن القرآن لا يخاطب المسلمين بالفعل فحسب كل البشرية التي هي مسلمة بالقوة وهو معنى تحريرها من عبادة العباد بعبادة رب العباد شعار الفتح الإسلامي. ولهذه العلة يخشاه كل اعدائه.

كم أنا سعيد بأن الجزائر لم يصبح لها فلاسفة ذوو رؤية فحسب بل ذوو مشروع متجاوز فتات الجغرافيا وشتات التاريخ: وأنت أولهم من متجاوزي الكاريكاتورين: كاريكاتور التحادث التابع لماضي الغرب أو التآصل التاريخ لماذي الذات:

صرت تعبر عن مستقبل الأمة التي ستتجاوز الحدود والسدود بقضاء الرب الواحد المعبود بعد تحرير الدين الخاتم من تلويث الإنسان والوجود بمنطق التصديق والهيمنة، داحض التحريف والتزييف مؤسسي دين العجل بنوعيه رباه ربا الأموال وربا الاقوال التي عممت العبودية بإيهام التحرر المافياوي بسطان البنك والإعلام اللذين يسيطر عليهما من يزعمون انفسهم شعب الله المختار..

تعقيب من أحواز تلمسان

محمد زناسني: مقال ماتع أستاذ محمد بارك الله فيك، أود التعقيب عليه بتساؤل أراه مهما من حيث علاقة الفكر بالأفكار وعلاقة الواقع بالوقائع، أي بتعبير آخر آلية المنهج في الرص المعرفي البعيد عن الاختزال، وعليه فهل المقال أعلاه يأخذ بعين الاعتبار المغرب الأوسط والمد والجزر في جغرافيته عبر الحقب والعصور وانعكاس ذلك على البنى السوسيولوجية؟ ثم هل ما تحدثت عنه من تجربة واد ميزاب هو خاص بها، أم تراه صالحا للتعميم على كل الجغرافيا المغرب أوسطية؟ و تقبل خالص مودتي و محبتي أستاذ عبد النور

محمد عبد النور: أهلا أستاذ، الغاية من هذه السلسلة تقديم إعادة قراءة لتاريخ المغرب الأوسط، أو هي بعبارة أوضح محاولة تجديد فهم واستيعاب لها، من حيث هي حديث عن حدث، والمعلوم أن الحديث عن الحدث بعد وقوعه يساوي في أهميته أو يفوق الحدث ذاته، أما بخصوص تجربة غرداية فأعتقد أنها "تجلي مكثف" لما يحصل في أنحاء الوطن مما يمكن أن يكون تقاطب أو حتى أزمة وجود اجتماعي، هي في العمق إيجابية ما لم تتخذ مناح شقاق كبير أوعنف، وذلك لما يحمله من تجسيد حي لإشكاليتي التاريخ المغاربي بشكل عام والجزائر خاصة الرئيستين: تحقيق التمدن من جهة وتحقيق الوحدة السياسية التامين الأكملين، بما هما شرط تحقيق السيادة لإنسانه بعنصريه العربي والبربري، أو كما أتصور، ولما يظهر لي أنه اتصال المواطن في مزاب بماضيه حد الاستمساك به دونا عن مصالحه المشتركة، وهو في ذات الوقت التعبير الحاصل يزداد حضورا كلما اتجهنا إلى مناطق التماس الإثني المباشر، وللأسف رأينا إحياء تمثلات هذا التقاطب حتى في المدن الكبرى، لذلك كان التنظير الوحدوي للتكامل ضمن المشروع المحمدي الكوني صمام الأمان الوحيد لحماية البلد عامة والاشرئباب إلى المشاركة في صناعة مستقبلها السيادي عالميا.

محمد زناسني: مشكور أستاذ على هذا الطرح الذي لا يمكن لأي مفكر ملتزم أن يختلف مع كنهه و جوهره، من حيث أن المشروع الإسلامي القائم على سردية حضارية ورؤية كونية مغايرة لكل البراديغمات المادية، يمثل في تمظهراته أسمى الغايات الإنسانية وعلاقاتها بالآخر المخالف (جزئيا /كليا)، ولاشك و نحن نعيش في زمن يجب أن تتعاضد العلوم خدمة لمشروع الأمة الكبير، ولاشك أيضا أن مسؤولياتنا في بلاد المغرب الإسلامي الكبير باعتباره شطر العالم الإسلامي كبيرة وجسيمة جسامة المشروع ذاته، و باعتبار أن الاختلافات بين

المغاربة أقل مما هي عليه بين المشارقة، لذلك لابد علينا أن ندرك وقع هذا جيواستراتيجيا وحضاريا على مستقبل الأمة وفي مسار توضيح العلاقات الإنية / الغيرية.

هذا بشكل عام، و بشكل خاص ففعلا كما تفضلت أستاذ فتجربة واد ميزاب إن أحسن البناء عليها وتوطيد روافدها المعرفية سلوكيا ستكون لامحالة تجربة رائدة، وقد لاحظت ذلك ولامسته في نية صادقة لدى الكثير ممن أعرفهم من أبناء منطقة غرداية العزيزة .

ولعلي أضيف جانبا آخر قد لا ينتبه له إلا المتعمق في تاريخ المغرب الأوسط في أكثر فتراته حرجا وهي فترة ما بعد سقوط الموحدين و حتى مجيئ العثمانيين، حيث وقع العبء الهوياتي المغرب أوسطي على منطقة أحواز تلمسان، و باعتباري أحد أبناء المنطقة أي أتحدث عن تجربة فالقضية الإثنية غير مطروحة تماما فأنا شخصيا أنتمي من الأب إلى زناتة الشمالية (في نطاقها الجغرافي ما بين وادي تافنا حتى واد ملوية)، ومن ناحية الأم إلى قبيلة الحشم العربية (وهي قبيلة الأمير عبد القادر ومضاربها في معسكر و أحوازها حتى سعيدة و تيهرت)، وعندما كبرت وبدأت مسار البحث العلمي و أخبرت الوالدين الكريمين عن الانتماء الإثني لكل منهما، فلم يبديا كبير اهتمام بالموضوع قالا بالحرف الواحد و الكلمة لا زالت ترن في أذني: "المهم أن كلانا يشهد أن لا إلا الله محمد رسول الله، وأولادنا كذلك."

فتجذر الإسلام بمذهبه المالكي فاق كل التوقعات، وهي تجربة حضارية أضفت عليها المسحة الأندلسية والكرغلية مزيدا من الفرادة والتنوع، وعمقت المصاهرة باسم الإسلام عبر القرون هذه العلائق، وفي عائلتي على سبيل المثال هذه الإثنيات كلها، ولكن لا يسمع للإثنية حس .

غير أن المشكلة السوسيولوجية الكبرى العويصة في غرب المغرب الأوسط، هي التقسيم الآثم الذي قام به الاستعمار في معاهدة لالة مغنية 1845، ومنح المغرب الأقصى جزءا عزيزا من المغرب الأوسط (حدود وادي ملوية) لطالما كان شوكة في حلقه، وفي حلق الاستعمار، ولازال هذا جرحا نازفا، يسبب ألما للجميع فتقسيم قبائل زناتية مهمة بين الدولتين سبب شرخا اجتماعيا وهوياتيا كبيرا، وهذا مما لا يعلمه الكثير من الجزائريين في بقية المناطق، خصوصا في ظل النزاع القائم، والحديث يطول..

وفي الختام أرى أننا في الدراسات الأمنية بحكم تشعب التهديدات أضحت مصبا ابستمولوجيا لكافة الحقول المعرفية وذلك لتشريح التهديدات أيا كان نوعها ومجابهتها باستراتيجيات علمية فعالة بعيدا عن التراشق الإعلامي المستهتر بالقيم الوجدانية والعلائقية التي تجمع أبناء الأمة الواحدة في مختلف الأقطار.

محمد عبد النور: أهلا أستاذ محمد. شكرا على تعقيبك المثري الذي يبين الوضع في أحواز تلمسان، ونحن نسمع دائما أن أبناء العائلة الواحدة هناك يحيون بعضهم من وراء شبابيك الحدود، وأنت بينت العلة في أنهم كانوا شوكة في حلق المستعمر ما دعا إلى تجزئتهم بين وطنين، ولعل الزمن كفيل برأب اللحمة بين العوائل مدخلا للحمة بين شعوب الأمة، شكرا مرة أخرة على مداخلتك التي تعمق فكرة المغرب الأوسط جزءا من امتداده الأكبر. بوركت وشكرا

تجديد وإصلاح

الهندسة القرآنية لبناء الحقيقة الكونية

وثاقة الصلة بين المعيارين القيمي والذوقي بالوجود الطبيعي.. نظرة في مفتتح سورة الرحمن

ليست الغاية من هذه التأملات الإحاطة بالقصد والمعنى، فالقرآن أسمى من أن يحاط به فهو متفلت من أي محاولة إحاطة عقلية تسعى للإمساك بتلابيب مغازي آياته ومقاصدها، فضلا عن الإتيان بالمعنى النسقي الكامن من وراء آياته، بقدر ما هو محاولة في بيان ما وقر في النفس من إدراك شعري للآيات محل النظر بأسلوب تصويري يستخدم بعض معارف حاصلة للتعبير عن ذلك الإدراك بطريقة تلتزم الوضوح المنطقي والهندسي بالقدر المستطاع، اعتمادا على المتفق عليه من تفسير الألفاظ.

فإذا انطلقنا من التقابل الموجود في وبين الآيتين الثالثة والرابعة، وجدنا أن الشمس والقمر العنصران الفلكيان المتحركان المتقابلان أفقيا، السابحان في المسار الفلكي ذي المسار الحسابي الرياضي الدقيق، مقابل النجم والشجر العنصران الحيان الثابتان المتقابلان عموديا، المتأرجحان بين حياة وموت على السواء، فهو كذلك تقابل بين السرمدي المديد بالنسبة للشمس والقمر، وبين المتجدد الأبدي النجم والشجر .

فهو تقابل مضاعف يصف التعامد بين الخط الفلكي السابح، الذي كنى له القرآن بالحسبان، والخط الأحيائي الثابت، الذي كنى له القرآن بالسجود، حيث ميزة الفلك الأفقي السرمدية التي تتجدد ظاهريا والثابتة جوهريا، وميزة الأحياء العمودية التي تتجدد جوهريا والثابتة ظاهريا .

فالشمس والقمر عنصران فلكيان لا يتغيران إلا بالنسبة للإنسان في حركتهما الفلكية، الشمس شروقا وغروبا ودورانا حوليا، والقمر في تمدده وتقلصه الشهري ودورانه السنوي، لكنهما دائما هما هما، حتى الكسوف والخسوف لا يكون إلا تعبيرا عن خلل في المدار والمسار الفلكي خاصتهما لا مساس بجوهر شكلهما المادي.

بينما النجم والشجر لهما شكل واحد لكنه ينمو ويتطور ضمن المدد القصيرة إلى مآل الزوال والفناء الفردي والتجدد

السرمدي للمجموع العام، بما هو تحقق نموذجي لما يحصل في نطاق الأحياء منها البشر، مع الاختلاف بين مدة نمو النجم المتطاولة على مدى زمن مديد، ومدة نمو الشجر في مدة زمن قصير، فالجوهر الشكلي للأحياء موحد في كل نوع، أما الجوهر الموحد لكل الأنواع فهو النمو ذاته: من لا شيء إلى الفناء مرورا بنمو متدرج للحياة له ذروة تتوسط صعوده إلى إليها ونزوله منها.

ثم إذا واصلنا بالمقابلة بين الآيتين السادسة والتاسعة، وجدنا أن المشترك بين السماء والأرض هو لفظ "الوضع"، حيث اقترن وضع الأولى بالميزان، واستمر بالحض على اعتبار الميزان والتعامل به واجبا أخلاقيا أكيدا (ألا تطغوا في الميزان) و(لا تخسروا الميزان) وبينهما مقياس اسم الآلة وهو (وأقيموا الوزن بالقسط)، حيث الوزن القسط هو إقامة إسم الآلة الذي وضع أداة للإنسان يستخدمها بوصفها آلة "الحكم على الأشياء" أو قل آلة "التقييم" التي زوّد بها الإنسان، بعد رفع السماء، وكأننا هنا أما تقرير بأن آلة الحكم والتقييم بما هي في عرفنا "العقل" موجود طبيعي، لكن إحقاقه لا يحصل إلى بإرادة الإنسان، وأن وجه الاقتران بين الميزان الموضوع والوزن المقام بالقسط تطلب التدخل الشرعي الصريح في ثلاث مواضع متتالية: ألا تطغوا. وأقيموا. ولا تخسروا، فكما وضعت الأرض وضع الميزان، وضعت الأنام لكل الأحياء الحيوانية المتحركة بما هي "أنام"، وضع الميزان للإنسان ذي البيان، وهنا وجه الاقتران أيضا بين الميزان والبيان. كما سآتي إليه .

اقترن وضع الثانية بالأنام، مع فارق في أن الوضع في الأولى تعلق بالميزان، مقابل رفع السماء، (والسماء رفعها)، فيصبح كلا من الميزان والأرض موضوعان، مسخران للإنسان، الأول معيار رمزي لما تعلّق بـ"هيئة العقل"(1)، والثاني طبيعي مادي لما تعلق بـ"هيئة الفلك"؛ إذا وكما تم تخصيص كوكب الأرض عن سائر الفلك(2)، خص النخل بكون ثمرته فاكهة بالفاكهة، لخصوصياتها، حيث الأرض تختص بين الكواكب باحتضانها للحياة المفقودة في بقية الكواكب، أيضا يختص النخل من بين سائر الفاكهة بكونه كوكبا مستقلا وفريدا عن بقية أشجار الفاكهة الأخرى(3)، وقد خصت الآية بأن قرنته بالكم الذي هو غطاء طلع اللقاح مذكرا ومؤنثا، ولعل اختصاص النخل بالفضل بين أشجار الفواكه يأتي من حاجته للتأبير، ومنه صلتها القرابية بالإنسان المذكورة في التراث النبوي.

حيث التقابل بين كم النخل المركب الحامل للقاح والمتطلب للعناية الفائقة

لقاء ثمراته، وبين القشر الذي يحفظ الحبوب، والذي يترك للريح تعصف به لاستخلاص لبه، القشر البسيط الحافظ للحب من قمح وشعير وغيرهما، فيستخلص حبا ذو ريحان: 1- رائحة الحب الزكية، 2- الرزق الواسع الوفير السعة، حيث تجتمع الدلالتان الحسية والروحية في وجدان الإنسان ليغدو شعورا يغني أصحابه، جمعا بين التلذذ والتغذي، وهو كنه وثاقة صلة الديني بالطبيعي والطبيعي بالديني.

ختاما، وعودا إلى الآيات الثلاث الأولى التي أرجأتها عمدا للأخير لكونها الخلاصة المتقدمة على كل ما ذكر لاحتوائها محور الرسالة، المخاطِب وهو الرحمن، والرسالة وهي القرآن، والمخاطَب وهو الإنسان، ثم الواسطة التي بها يصبح الاتصال وثمرة الاتصال ممكنا بين الذوات الثلاث وهو البيان بما هو قطب رحى السورة، البيان الشعري المحض المنبت عن كل حاجة إلى دليل، كما ورد في جل السورة بين يدينا، بما هو اختصاص للقرآن ومنزله، أما البيان البرهاني الكثيف الذي يصل بين الألفاظ وقرائنها في الوجود هو البيان المطلوب من الإنسان، حيث التلقي يكون شعريا والترجمة تكون برهانية.

أخيرا تبقى ملاحظة المقابلة بين تخصيص البيان، والقرآن جزء منه وهو أسماه، بأنه من تعليم الرحمن للإنسان، وتخصيص الإنسان بالخلق، حيث العلم بنية ثابتة إلى أقرب إلى "الهيئة الثابتة" لكل من الفلك والأرض وكذا الميزان، فالميزان هو أيضا هيئة ثابتة عقلية وروحية ثابتة يستقى منها عند الحاجة لتوظيفها، كذلك البيان هيئة نحوية وبلاغية ثابتة يستقى منها عند الحاجة لتوظيفها، بينما الإنسان وعلى هيئته الثابتة المتجدد أبديا مخلوق ميزته النمو بين نقطتي بداية ونهاية تتوسطهما ذروة تقابل بين مرحلتي الصعود والانحدار، بينما البيان والميزان هيئة متحركة سرمدية مخلوقان ميزتهما الثبات الدائم المتحرك (كالشمس والقمر) في فلك الأذهان والأنفس الإنسية، حيث الغاية حيث التناسب بين حقائق القرآن المعيارية بمثابة الشمس، وحقائق البيان البلاغية بمثابة القمر الذي يعكس سطوع وهج الحقيقة القرآنية، وأن لا تكون الطبيعتان الكونية والأرضية وعلومهما إلا أداة في سبيل محاكاة الانعكاس البديع لضوء القمر بمنازله المتدرجة بحساب فلكي رياضي دقيق لما يحصل من قرص الشمس القرآني المتقد على مدى الأزمان، والحمد لله وهو الهادي والموفق. د/محمد عبد النور 2025/03/30

الهوامش:

(1)- إذا افترضنا التشابه بين ميزان تعيير السلع المادية وميزان تعيير الحقائق الرمزية، فإذا الأول يتكون من قطعة أو جهاز آلي خفي لترجيح الكفة واستظهارها رقما أو رجحانا للكيلة لمعرفة قيمة السلعة والاتفاق عليها عند البائع والزبون معا، فإن جهاز الترجيح الخفي في الثاني يجد أداته في "عدالة النفس" وأما استظهاراها فيكون بواسطة الأداة القرينة للميزان، وهي البيان حيث البيان أداة في تعليل الأحكام التي يتيقن الإنسان حسب القرائن الخارجية المتوفرة سواء كانت منطقية أو تجريبية، أما "النفس" فهي الجهاز الآلي الخفي في تعيير الحقائق الرمزية التي قد لا يكون عليها دليل إلا البيان الخارجي المقترن بالدليل، والبيان في جوهره مرتبط بالاستدلال، ولا يمكن أن يكون البيان مكتملا دون دليل، وذلك لكونه مرتبطا بالميزان، وآلة الميزان خفية وهي تعطينا "الأحكام" الخام من الدليل، لذلك يأخذ البيان مكانة الاستظهار التفصيلي للحكم الموزون حصاة أو ماهية، لذلك فالنفس بما هي جهاز خفي مخيرة إما أن تكون معدولة أو مجروحة في أحكامها وأدلتها، وهي مجبرة على العدل قيميا .

تبقى المقابلة في مسألة استظهار الأحكام بين الميزانين فيكون الرقم في الميزان المادي مقابلا للحصاة في الميزان الرمزي، والكفة في الميزان المادي مقابلا للماهية، حيث الأخيران يستركان في كونهما قائمان على التجربة الحسية/العينية المحضة التي ليس فيها إمكان للخلل، بينما الرقم والإحصاء المباشر فهما من ناحية لحظة من لحظات الكفة والماهية، ومعرضان معا للخلل لكونهما يخضعان لواسطة الاستنتاج العقلي، فلما نرى الرقم في الميزان نستنتج الوزن، وأن آلة الوزن الخفية قد تصاب بالخلل فتفسد الحكم، وكذلك الإحصاء في تعيير الحقائق فعلية ورمزية قد يتعرض للخطأ؛ وعليه يصبح كلا من الكفة والماهية قاضيان عليها الرقم والإحصاء، ومقدمان عليها، إلا عند الحاجة للدقة، كتقدير بعدي، يبقى التنبيه إلى ما في الماهية من تجريبية حسية مباشرة متضمنة .

(2)- الهيئة الأرضية جزء من الهيئة الفلكية الشاملة، وهي مشمولة فيها، مع خصوصيات تتميز بها الأرض ضمن الفلك الكوني العام، وهو من مكونات الهندسة الكونية الواردة في مفتتح سورة الرحمن التي تحمل من عجب في استبطان الهندسة الكونية وتداخل القيم مع الطبائع ما يجعل التعامل النسقي أمرا جد مركب يعسر استيعابه على الفكر الكسول.

(3)- تم إفراد النخلة عن سائر أشجار الفاكهة باختصاصها بوظائفها عديدة، عددها البعض في خمس وأربعين فائدة، منها أن فاكهتها: التمر، تستعمل كفاكهة وقوت وحلوى كما أنها الغذاء والدواء، فضلا عن الاستغلال المفيد لكل مكوناتها كشجرة، إذ وإضافة إلى فاكهتها: التمر، تحتوي سبعة عناصر مفيدة في تهيئة مجال الإنسان قديما هي: الجذع والجريد والسعف والعود والكرب والليف والجمار، إضافة إلى ما ورد فيها من وصية النبي بإكرامها والعناية بها مؤكدا عليها بذكر صلتها بالإنسان، بأنها العمة للإنسان، ومشبها لأخلاق المؤمن بورقها المتمنع عن السقوط؛ ففي ذلك إذن مقابلة بين تخصيص الأرض في الفضاء الفلكي بالذكر لحيازتها الحياة، وتخصيص النخل في مجال الفواكه بالذكر لحيازتها أسباب الحياة، فهي لوحدها كفاكهة تمد الإنسان بما يكفيه للحياة طعاما وسكنا وحتى لباسا ومواعين. د/محمد عبد النور 2025/03/30

مفارقة رمضان أو مقصده الرئيس

مشقة الانقطاع عن الدنيا لتجديد الإقبال عليها

ليس رمضان كنيسة زمنية مغلقة، فهو يقوم على المداولة المستمرة بين الامساك المادي والرمزي والانقطاع إلى التبتل والتحنث، وبين الفرحة والانتشاء بملذات الدنيا بما لم يكن ممكنا أن يحصل قبل رمضان، فللصائم في رمضان "فرحة" عند فطره، حيث تكون العودة إلى الطعام والشراب بألذ وأشهى بعد فترة الامتناع عنهما(1)، لذلك فإن من مقاصد رمضان الرئيس تخليص الإنسان من الاستهلاك البهيمي القائم على المضغ والهضم رغم اختلاف الأطعمة والنكهات .

فالواضح أن اللذة بعد الانقطاع سترتبط بسمو التذوق، أي أن يكون حال التذوق قبل الانقطاع مختلفا عن حالما بعد الانقطاع، فالصائم لوجه الله يفطر بشهية تتذوق المنحة الربانية، ليكون الشعورحين الإفطار بعد رمضان أشهى وألذ بشكل مضاعف، استشعار اللذتين الحسية المادية ومن ورائه اللذة الشعورية المعنوية حين إدراك معنى الانقطاع ثم العودة.

ولما لم يكن رمضان فقط تقربا بالصوم فحسب إنما أيضا بتكثيف وتيرة التعبد والذكر اليوميين، والإقبال على تعلم الدين وتعمقه من مصادره بالاستغراق في الذكر والتعبد بما يجعل المرء يقبل على الدنيا جميعها كدنيا بتوثب وجموح أقوى من ذي قبل، ولعل ذروة الامتناع وكماله يحصل في سنة الاعتكاف بما هي جبر الذات على المرابطة في بيوت الله يجعل المرء كأنه منطلق من عقال وهو ممتلئ بليبدو الحياة، وحتى من دون اعتكاف مستمر فإن ريادة بيوت الله المستمر والمطول يحقق جزئيا مقصد الاعتكاف بما هو انقطاع عن علاقات التعاون والتآنس البشري إلا لله.(2)

وعليه، فإن لرمضان مقصدان: الأول جزئي، وهو المقصد اليومي من الإمساك فجرا، والإفطار أصيلا، والثاني كلي هو الدخول في نظام غذائي وسباتي مختلف كليا عن سائر أيام السنة إلى غاية الخروج منه يوم الفطر، إعلانا جماعيا صريحا بفرحة العودة إلى الدنيا بأكثر حيوية وإقبال وفاعلية، بل وبرؤية ومنظار مستجد مملوء بممكنات تغييرية، أذكاها شهر كامل من الصيام مع اجتهاد عبادة في أواخره خاصة،، ما هو تمرين فريد في جهاد النفس الأكبر، خاصة بعائده الدنيوي المتمثل في التغيير الخلقي والسلوكي.

لذلك فإن لرمضان نتائج حتمية على كل صائم تترتب عنها نتائج اختيارية تسمو عن مجرد الالتزام بالصوم وحدود العبادة الدنيا إلى ما وراءه، كل حسب اجتهاده، في تجاوز مجرد الالتزام بالصوم كقانون مفروض إلى ما بعده، لذلك فإن من الخطل النعي على ما يحدث خلال ليالي رمضان من إقبال على الطيبات من المآكل والمشارب، بعيدا عن الوساوس المرضية من كثرة الإقبال على الطعام والإكثار من التحذير من طرف أطباء وأخصائيي صحة أصبحوا يحبون تقمص جبة الكهان ليس فقط رمضان! فضلا عن الوساوس الدينية التي لا تجد في رمضان مقصدا لتحقيق متعة ليلية أكبر من المعتاد في غير ليالي رمضان وتصويره وسيلة وأداة تقرب صماء، ديدن المرء فيه القضاء على كل رغبة دنيوية أو كبتها.

أما اليأس و من الخروج من رمضان بلا زاد روحي وخلقي فرديا وجماعيا، فهو من الأوهام التي يكفي افتراض عدم وجود رمضان حتى يمكن تصور النتائج التي ستحصل لو لم يحصل المرور بهذه المحطة السنوية للتزود، فالأمر لا يتعلق بعدم حصول تغيير حقيقي بقدر ما يجب على المرء النظر في نفسه جيدا لرؤية التغيير مهما ضؤل، وأما لحاظ ذلك جماعيا فقد يكون أعسر، لكنه بالتأكيد حاصل، ولعل المقياس الأصح لثمرة الصوم والتعبد هو مدى قوة الإقبال على الدنيا بعد رمضان لمعايشة تجربة لا تتجدد كل سنة إنما أيضا ترتقي من سنة لأخرى بعد الخروج من رمضان. د/محمد عبد النور 2025/03/29

الهوامش:

(1)- لا شك أن لرمضان مشقة تتعلق بتغيير في النظامين الغذائي والسباتي، فضلا عن الانقطاع عن المفطرات المادية والرمزية معا، فالنظام الغذائي يتغير بالضرورة ليصبح ليليا حيث وجبتا الإفطار والسحور مختلفة نوعيا عن توقيت الوجبات المعتاد، وأما تغيير نظام السبات فيوجبه تغيير أوقات الطعام والإمساك نسبيا، كما يدعمه الالتزام بسنة التعبد الليلية من قيام وقراءة بحيث يتحول الليل إلى نهار والنهار إلى ليل، كل ذلك يتعارض مع العادة الشرطية للإنسان في أوقات تناول الطعام والخلود إلى النوم خلال السنة، -فضلا عن المنبهات المنتشرة اليوم من القهوة والشاي حيث يتسبب الامتناع عنها اضطرابا مزاجيا، أو حتى عصبيا-، وثانيا يحدث تغير في طبيعة الأشياء، حيث تعارض قيام الليل مع فطرة السباتي فيه.

لذلك سمينا ما يحدث فيه بالمشقة، وهي أبعد من تكون رهبانية لتعذيب الذات، لكنها قد تكون كذلك إذا ما تجردت عند

الصائم.من أبعادها الروحية، أو أصبحت عند رجل الدين مشقة محضة دون مقصد العودة إلى الدنيا للإقبال عليها، فالصوم في رمضان وجد أساسا لذلك المقصد، لهذا أكد القرآن على أنه "أيام معدودات" تسليما بمشقتها، مع التذكير بأنه أيضا "كتب" على الذين من قبلكم، فهو ليس إلا إحياءا لسنن السابقين الدينية، فضلا عن كونه مكتوبا أي مقننا في الشرع الإلهي الأزلي. ليكون اختبارا دوريا لكل مؤمن بالغيب والرسالة الإسلامية، وتقوية لحاله.

(2)- فالانقطاع في رمضان بكونه مكتوبا على المسلم كقانون مفروض، متضمن لأبعاد تربوية-ذوقية، لا يمكن مقارنته بأي انقطاع آخر، سواء عن المفطرات خاصة، أو عن الملذات الدنيوية عامة، مثل الصوم صحي المفروض على المريض من طرف الطبيب، ولا حتى الانقطاع العقابي في السجن، فرغم كونه مفروضا لكن لا يمكن مقارنة الشوق الناتج عنهما: الصوم الصحي والسجن العقابي، الشوقي الناتج عن الخروج من المدرسة الزمنية لرمضان، الشوق بما هو إقبال على عالم الحياة، وعلى الملذة الأولى خاصة: الجنس، بما هي شوق اتصال الحبيب بالمحبوب جسديا وعاطفيا بعد انقطاع عنه.

الأثر الممكن لـ"النقد الإسمي" على الفقه الإسلامي السائد

من خلال مثالي رؤية الهلال وزكاة الفطر

لقد بنى حجة الإسلام الغزالي نقده للفكر السائد في عصره على مبدأين متساندين الثاني ينتج عن الأول هما :

1- مبدأ الإمكان السببي بما هو التوقع العلمي الحذر بناء على التنبوءات العلمية بديلا عن الحسم المسبق والمطلق لتلك التنبؤات.

2- مبدأ المزاولة التجريبية للواقع بما هو مكابدة حسية وتجريبية مباشرة محققة فعليا دون تصحيف صوري وإجمال رياضي.

حيث "الإمكان السببي" بما هو المفهوم-المعرفي يقابل "المزاولة التجريبية" بما هي القيمة-الوجودية، إذ من خلالهما يمكن بناء الاجتهاد الفقهي في الإسلام، كأساس عقلي يستبطن روح التشريع الذي أقرته النصوص القرآنية والهدي النبوي، وعليه أمكننا تطبيق هذا النموذج العقلي -الذي أسسه مفكرو الإسلام من نقاد الفكر اليوناني- على أهم "حدثين اجتماعيين" في الشهر الفضيل هما: رؤية الهلال وزكاة الفطر .

ذلك أن رؤية الهلال ترتبط بالمفهوم المعرفي الذي يتجسد على المستوى الرمزي السياسي، ويقوم على تصور الإمكان لا الضرورة في النبوءات العلمية، حيث التوجيه النبوي يؤكد على "الرؤية" البصرية الحسية: {صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته}على سبيل التمحيص التجريبي المباشر لا على سبيل الافتراض التصويري البعيد، بمعنى أن الأصوب راهنا هو سماع النبوءة العلمية دون التخلي عن الرؤية الشرعية التي تبقى هي الحاسمة في الموضوع، مادام التأسيس العقلي يشي بأن النبوءة الفلكية تبقى دائما محل تصديق حذر، إنما الرؤية تعتبر أكثر يقينية لكونها تزاول وضع الهلال: آنيا وحسيا. بينما عالم الفلك يكون غائبا تماما آن الرؤية، فهو يقرر شيئا قبليا وينصرف لشأنه، وإنما يحضر باستشرافه مهما دقّ وانضبط، لكن حضوره المعنوي ذاك لا يقضي على الحضور الفعلي لراصد الهلال .

ولا يتوقف الأمر هنا إذا أردنا البرهان على الحكم المتقدّم، إنما نحيله إلى ما يشي به القصد من اختيار النبي للفظ "الرؤية"،

حيث كان يمكن أن يتخيّر أي لفظ آخر يجمع بين مبدأي الرؤية الحسية المباشرة والتقدير العلمي الصوري، فرغم أن التقدير العلمي حسي تجريبي المبدأ، لكنه بالنسبة لشعيرة رصد الهلال، يكون منفصلا عنها زمنيا وحسيا، إذ الجلي أن التركيز على الرؤية يستطبن منهجا عاما في القضية التشريعية الإسلامية بشكل عام، وهي النزوع نحو التحقق التجريبي الآني بعيدا عن الفروض والنبوءات الصورية التي يستحيل عليها الخروج عن أفق التوقع مادامت لا تزاول الحدث مباشرة، بما هو رؤية للهلال تتطلب بعض التجهز والقدرة وحتى الخبرة.

فإذا قال المتحيز للنبوءة العلمية، أننا في عصر لا يخطئ فيه العلم، كانت حجته مردودة من طريقين، طريق إمكان الخطأ الوارد في النبوءة العلمية، وطريق أن الرؤية أكثر حسية وراهنية من النبوءة، وكان الرأي هنا أكثر عقلانية للاعتبارين وللاعتبار المتقدم من "حكمة" التأكيد على الرؤية، فهو تأكيد نحى إلى جانب قيمة "جمع الناس" على رأي واحد، بما هو متضمن وثاو في القول النبوي: "صوموا"، ولعل الغاية من الحديث كلها كانت هي ترتيب المسألة الاجتماعية بعيدا تماما عن الرصد الفلكي العلمي، فيصبح الشأن الاجتماعي بما هو توحيد الجميع قاضيا حتى على خطأ وصواب الرؤية بأن يأت بها صحيح نظر وصاحب ثقة .

ونفس الأمر مع زكاة الفطر أيضا، بما هي مرتبطة بالقيمة الوجودية التي تتجسد على المستوى المادي الاقتصادي، وتقوم على المزاولة التجريبية لا التقدير الصوري حيث التوجيه النبوي يقر بأنها "طُعمة" للمساكين، {فرض الرسول(ص) زكاة الفطر طُهرة.. وطُعمة للمساكين} على سبيل الإيفاء التفصيلي المقنن، لا على سبيل الإجمالي التعويضي الحر، بمعنى أن الأصوب راهنا هو تقدير الأوسط من طعام أهل كل بلد، تقديرا اجتهاديا في تنوع الإطعام من وحدته، لكن مع التزام بأن تكون إطعاما و"طعمة"، حيث القصد هو مشاركة المساكين في فرحة الفطر، بما هي طعام عيني يقصد منه إشباع بطون الفقراء، فحتى لو وسعنا القصد إلى التكافل يوم الزينة فإن الزكاة بالثوب الجديد تعسر مقابل الطعام!

لذلك فإن التكافل المفروض بالزكاة مرتبط منطقيا بالطعمة والإطعام، فهو قد ارتبط بقيمة "تكافل الناس" المقنن، وهو يقابل التقنين المطلق من القيد، بعكس ما حصل في قيمة "جمع الناس" المستند إلى رصد الهلال المحرر من منظور القانون الطبيعي القبلي بما هو قانون محدد ومعلوم سابقا بالنسبة،

بينما الإطعام مقيد إلى القانون الاجتماعي البعدي بما هو اختياري للذي يدفع واحتمالي بالنسبة للمستفيد منه.

وهو تقابل يؤكد القاعدة ولا ينفيها، أعني أن :

1- تحرير رصد الهلال من الارتهان المسبق لنبوءات علم الفلك.

2- وتقييد دفع الزكاة في الإطعام الذي يتصور أنها تجزئ نقدا.

يصبان في حقيقة استناد التشريع الإسلامي إلى المسألة التفصيلية الحسية، إذ هي بعدية في الظاهرة الطبيعية بأن يتم الرصد العيني بعد سماع قول علم الفلك، وقبلية في الظاهرة الاجتماعية بأن يتم دفعها طعمة بعد أن حددت في مقدارها ونوعها.

فإذا قال المتحيز لدفعها مالا، بأنه قد تحرى المقصد، كانت حجته مردودة من جهتين: جهة أن المقصد الاقتصادي مقيد ومحدد بدقة منطقية، وإلا فقد معناه المقصدي، وطريق أن الطعمة تغلق على المستلم للزكاة أبواب الحيرة في أين يدفعها ولعل ديونا تعاجله فتعدم فرحة أكله لو دفعت له نقدا، وكان الرأي هنا أكثر عقلانية للاعتبارين والاعتبار المتقدم والمتعلق بحكمة التحديد التجريبي الدقيق لماهمية الزكاة وقيمتها، والواضح أنه تأكيد النبي على أنها "طُعمة" قامت أيضا على مقصد خفي هو ترتيب المسألة الاجتماعية، والتي هي التكافل المادي الاقتصادي في يوم الفطر المبارك.

وعليه، فإن الغاية الرئيسة من التشريعين "رؤية الهلال" و"طعمة الفطر"، إنما تحددت أساسا لتحقيق معنيين اجتماعيين أساسيين هما: التوحيد السياسي والتكافل الاقتصادي، وهو ما يمكن أن يكون قاعدة علمية وعقلية رئيسة لتأسيس المجتمع في الإسلام بناء على شعيرة الصوم، إذ كل الشعائر لها مقاصد اجتماعية، إنما لشعيرة الصوم المعظمة مقصد اجتماعي أعظم، فهو تأكيد دوري للوحدة والتكافل في الأمة .

ختاما، فإني قد تكلمت فيما ليس من اختصاصي، لكن عزائي في ذلك أني تناولته من منظور النقد الإسمي والمقاربة الاجتماعية التي أحسبني مجازا فيهما، وأعلم أن الأمر يحتاج إلى أكثر استدلال وتفصيل، وتعضيد من أصحاب الخبرة والاختصاص، إلا أني أكتفي هنا بفتح باب في النظر في الموضوع سيكون له مابعده، والله أعلم وأحكم وهو الموفق.

د/محمد عبد النور 2025/03/15

تعقيب الأستاذ عمر بوساحة على مقال النقد الإسمي لرؤية الهلال وزكاة الفطر

هذا النص يمثل مقاربة فكرية متميزة تتجاوز الطرح الفقهي التقليدي إلى أفق نقدي ومعرفي أكثر شمولًا، حيث نجح الأستاذ محمد عبد النور في توظيف النقد الإسمي لفحص مسألتي رؤية الهلال وزكاة الفطر، مستلهمًا من فكر الغزالي مبدأي الإمكان السببي والمزاولة التجريبية. هذه الرؤية التحليلية جعلت الطرح أكثر تماسكًا ومنهجية، حيث لم يكتفِ الكاتب بسرد الأحكام، بل انطلق من أفق نقدي يحاول مساءلة العلاقة بين المعرفة الدينية والتجربة الإنسانية

...ما يلفت الانتباه في هذا النص هو التوازن بين التحليل الفقهي والاجتماعي، حيث لم ينحصر في الجدل الفقهي المجرد، بل ربط الأحكام بأبعادها السياسية والاقتصادية، مما عزز فهمًا أكثر عمقًا للغايات الاجتماعية الكامنة خلف التشريع. كما أن الكاتب لم يسقط في ثنائية الصراع بين العلم والدين، بل قدم تصورًا وسطيًا يرى في الرؤية البصرية شكلًا من أشكال التحقق الحسي الذي يتفوق على النبوءة العلمية من حيث راهنيته ومباشرته.

كذلك، فإن تحليل زكاة الفطر جاء مقنعًا من ناحية إبراز الفرق بين القيمة الاقتصادية النقدية والقيمة التكافلية المادية التي تحققها الطعمة، ما يجعل الالتزام بالشكل العيني أكثر اتساقًا مع المقصد الشرعي. هذا الطرح يحمل بعدًا مقاصديًا دقيقًا، حيث يبرز أهمية تفصيل الأحكام وفق مقاصدها الاجتماعية، لا وفق تأويلات حداثية قد تجرد النصوص من وظيفتها الأساسية.

...هذا النص يفتح بابًا جديدًا في الاجتهاد الفقهي من خلال دمج النقد الإسمي بالتحليل الاجتماعي، وهو طرح جدير بالمناقشة والإثراء، رغم حاجته إلى مزيد من التفصيل الفقهي والتاريخي لتعزيز بعض الاستدلالات، لكنه بلا شك يشكل خطوة جادة نحو تجديد المنهجية الفقهية بروح نقدية وعقلانية.

تجاوز القياس الأرسطي سبيلا إلى الانفتاح على العلوم وانقداح أسرارها
جوانب من الإسهام التيمي في المدرسة النقدية العربية

انطلق أبويعرب من أن ابن تيمية قدّم "حدوسا ثورية" في كل المجالات التي تطرق إليها، إذ كان يحدد بدقة وجهة نظره، لكن يتركها فكرا خاما دون أن يمضي في تنفيذها ضمن تفصيلات تطبيقية، ويعزو ذلك إلى أن سلطان الظرف أجبره على منطق الردود، وهو ما أعاقه عن الإقدام على تنفيذ مشروعاته النقدية بشكل تفصيلي، وكان في ذلك عكس ابن خلدون الذي وفى في المقدمة بكل الوعود التي وضعها في المقدمة ذاتها .

لكن ذلك لم يثن أبويعرب عن الحكم بأن ابن تيمية أهم فلسفيا من ابن خلدون، وذلك لأنه "بلغ إلى مخ الإشكاليات الفلسفية التي بمقتضاها يمكن تجاوز الميتافيزيقا القديمة، وتعويضها بفلسفة وجود تؤسس للوصل بين العلم والإيمان" ص337، باعتبار فلسفة الوجود عين "فلسفة الدين" كعلاج وإصلاح للمناظير الأرسطية لما بعد الطبيعة؛ وعليه رأى أبويعرب بأن الثورة التيمية حدثت من وجهين، الأول متعلق بنظرية العلم، والثاني متعلق بنظرية الوجود، وسأشرح هنا الوجه الأول في جزء أول، على أن يتلى بشرح الجزء الثاني لاحقا، ثم انتهاء إلى شرح نظرية الوجود، قبل العودة إلى شرح نظرية القيم عند ابن خلدون حسب أبي يعرب، كما جاء في "كتاب الموازنة"، بعد أن أتممت شرح نظرية العمل الخلدونية مقدّما .

لم يكتف ابن تيمية بتجديد نظرية العلم ببيان عقم القياس الأرسطي من خلال إبراز حقيقة أن النتائج التي يتوصل إليها منطق أرسطو ليست إلا تعبيرات بديلة عن المقدمات، بل ذهب إلى أكثر من ذلك باكتشاف لم يسبق إليه هو التمييز بين نوعين من العلوم، مختلفين جوهريا عن بعضهما، تمييزا يكفل التجاوز النهائي للميتافيزيقا الغفلة التي سيطرت على الفكر الإنساني قبل ابن تيمية، والعلمان هما :

1- العلوم العقلية: تتسم بأنها بديهية وخالصة، بديهية يتوصل إليها بالحدس دون دليل، وخالصة من حيث هي تقدير محض لا دخل للتجربة الفعلية فيها، وهو ما سماه ابن تيمية بالعلوم الأولية التي تختلص بـ"الكليات" التي لا يتقدم عليها

براهين ولا مقدمات، إنما هي معطاة بالبديهة المحضة (القبليات الكانطية).

2- العلوم التجريبية: تتسم بأنها موجودة فعليا، تقع خارج الذات العاقلة، أي دور فيها للحدس، وأنها مختلطة بالواقع الحسي المباشر، وهو ما سماه ابن تيمية بعلوم الوجود الخارجي التي تختص بـ"الجزئيات" المدركة حسيا القائمة على البرهان والمقدمات القابلة للاختبار .

ومن ثم فهو يرى بأن "النهج القياسي" لا يفيد إلا في النوع الأول من المعرفة، المعرفة الحدسية القبلية التي هي إدراك كلي الطابع، أي غير جزئي، متعلق بالمسمى التيمي الشهير: "مقدرات ذهنية"؛ وعلى ذلك فهي طريقة، أي طريقة القياس، غير يقينية النتائج، إلا إذا ما كانت وحيا إلهيا، وهو ما أصبح الآن مستحيلا، هو ما يعني أن تعميم المعرفة القبلية، لم يعد ممكنا بالكشف النبوي بعد ختم الوحي، إنما يكون بالبرهان والاستدلال الجزئي الحسي عليه.

فلا يمكن أن يتحول البرهان الحسي إلى برهان صوري، وهذا يعني استحالة تطابق نوعي المعرفة، فمهما اقترب البرهانان من الدقة إلا أنهما يبقيان منفصلين، وهنا يكون البرهان الصوري كنظيره الحسي اجتهاديان تماما، فحتى مبادئ المنطق الصوري التي هي من وضع الإنسان تبقى اجتهادية وليست ميتافيزيقا نهائية.

رغم جمع اليونان بين مقولتي العالم الخارجي (الكون الطبيعي) والناظم الذاتي (العقل الصوري)، إلا أنهم لم يتوصلوا إلى وجود علوم أولية بديهية (المبدأ المحض)، علوم ليس لها تحديد متفق عليه، إلا كونها غير برهانية، أصبحت بفضل الاكتشاف التيمي البداية المطلقة للناظم الذاتي أو للعقل الصوري، لا متعينة، ولا معلومة، رغم يقينية وجودها، وبذلك يكون ابن تيمية قد وصل العقل الصوري بمبدئه الميتافيزيقي بعد أن كان الغزالي قد وصل الكون الطبيعي بمبدئه الميتافيزيقي أو (الإمكان السببي) .

وعليه، فإن النقد التيمي للمنطق الأرسطي لم يقم على التشكيك في فائدته الآلية، بما هي تنظيم للفكر الصوري، لكن نقده اتجه صوب غفلة أرسطو عن الفصل بين العلمين، فضمهما إلى بعضهما، ولم يميز علم العقليات الخالص عن علم الحسيات الخالص .

فابن تيمية إذن لم ينف المنطق الصوري بل قام بنقد ضمنياته الميتافيزيقية، ذلك أن عدم الإقرار بوجود علم حسي الطابع مرتبط بالموجودات الخارجية، وله

علم مستقل به، هو دليل اكتفاء بالعلوم العقلية أولا، وإطلاق لها ولنتائجها ثانيا، وبالتالي إغلاق لإمكان القصور في التصور الإنساني والتأسيس لفكرة "وحدة الوجود" فلسفيا، بما هو عدم وعي بتفاصل الفكر عن المفكر فيه، ذلك أن إزاحة "علم الحسيات" من الاعتبار ذهول يجعل المنطق أداة للوقوع في الخطأ لا أداة تعصم عن الوقوع فيه !

فكان الحل التيمي حاملا في طياته إلهيات فلسفية بديلة عن إلهيات أرسطو الفلسفية بوصفها مصدر المسلمات الميتافيزيقة للمنطق، أو بعبارة أبي يعرب هي: "الرياضيات الكلية" بما هي الوجود الصوري أو علم الضرورات الذهنية المطلقة، المقابل لـ"الرياضيات التطبيقية" بما هي الوجود الفعلي المادي، بما هي علم الاستقراء الحسي المطلق النسبية.

وعليه، فإن الميتافيزيقا الجديدة التي حصلت بفضل النقد التيمي تقوم على القول باستحالة إحاطة العقل الإنساني بالوجود، لذلك فإن إدراك الإنسان للوجود لا يتحقق إلا وهو ناقص وغير تام، وأنه إدراك لا يمكن أن يحصل دون استقراء حسي، ولأن التمام أصبح ضمن التصورات الميتافيزيقية القديمة التي تعتقد إمكان مطابقة "التصور الذهني للوجود" لـ"الحالة الفعلية للوجود"، ذلك أن القول بالمطابقة يعني آليا أن يضع الإنسان نفسه موضع الخالق، المحيط علما بالوجود.

ومعنى ذلك أن قطب رحى نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي هو القول باستحالة التطابق بين المقدرات الذهنية والموجودات الخارجية، وببناء على ذلك رأى ابن تيمية أنه وبتحرير القول وجودة تصوره تحصل نتيجتان عظيمتا الفائدة هما:

-1انفتاح الإنسان على علوم ومعارف عظيمة.

-2وقوف الإنسان على أسرار تلك العلوم والمعارف.

وفي سبر معنى الفائدتين: أ- فتوح العلوم. ب-انقداح أسرارها. يحدد أبويعرب الطرق التالية في تحصيل المعرفة ليقابل بينها: أ- الطريقة الفطرية. ب-الطريقة القياسية. ج- الطريقة السمعية. د- الطريقة الكلامية.

حيث الطريقتان الأخيرتان: 1- السمعية، و2- الكلامية، مرتبطتان بالمعرفة الدينية، كطريقتين للوصول إلى الحقيقة الدينية وتبليغها، إضافة إلى ذلك فقد كانت الطريقتان في صدام دائم، صدام الفقهاء والمتكلمين .

الأولى هي طريقة المحدّثين السمعية: التي تعتمد سماع الروايات في المسائل الفقهية والعقائدية، وهي التي تقابل الطريقة الفطرية العقلية.

الثانية هي طريقة المتكلّمين القياسية: التي تعتمد على القياس المنطقي في المسائل الفقهية والعقائدية، وهي التي تقابل الطريقة القياسية العقلية.

نفى أبويعرب عن الثانية أن يكون لها دخل بالسماع ولا بالإيمان، وقال باستعانة الأولى بالقياس، رغم أنها متعذرة عليه بداية، ثم نفى عن القياس المنطقي اعتماده عليهما معا، فهي طريقة مستغنية عن السماع والإيمان معا، وهو ما جعله ينتهي إلى علمين للكلام يشتركان في سبر "الحياة الروحية"، الأول متعلق باستكشاف السنن والنصوص بوصفها ظاهرات حاصلة في التاريخ الفعلي، والثاني متعلق ببناء العقائد بوصفها استدلال منطقي على قبليات بديهية .

وسينبري أبويعرب لتحليل دلالات وأبعاد اكتشافي ابن تيمية في ما بقي من مبحث "نظرية العلم وعلمها البديل". اكتشاف العلمين: القبلي والحسي، واكتشاف الكلامين: التاريخي والمنطقي. أشرح له تواليا. د. محمد عبد النور 2025/02/02

ابن تيمية وتوحيد المنطقين العلمي والديني بعد تحريرهما من الجمود الميتافيزيقي عند الفلاسفة والمتكلمين: محاولة

عودا إلى طلب تقدم به الأخ محمود البخاري للتفصيل فيما ورد في عرضي لتحليل أبي يعرب للمقولة التيمية المتعلقة بقصده من "أسرار عظائم العلوم" التي تنقدح بفضل فصل الكليات الصورية عن الجزئيات الحسية بوصفه تحريرا للمنطق الأرسطي من الجمود الميتافيزيقي باعتبار مبادئه نهائية ونتائجه مطابقة لحقائق الوجود، ومن ثم تحويل القياس المنطقي إلى مجرد أداة في استكشاف الحقائق الوجودية طبيعية ومابعد طبيعية. تطلب الأمر مني العودة إلى نص أبي يعرب لإعادة ضبطه بأكثر دقة ووضوح مما ورد في العرض الأول كما يلي:

أولا قابل أبويعرب في طرق بلوغ الحقيقة بين الطريقتين التاريخيتين التي اعتمدتا في كل من الفكرين اليوناني والإسلامي، حيث ميل الأولى لأن تكون عقلية باعتبار السياق التاريخي لتشكل النسق الفلسفي النهائي والتام على يد أرسطو، وباعتبار ميل الثانية لأن تكون دينية باعتبار السياق التاريخي لتشكل النسق الديني النهائي والتام على يد النبي الخاتم.

ثم أتم ذلك بالمقابلة بين الطريقتين اللتان قسمتا الفكر الإسلامي إلى ضربين من وسائل البحث عن الحقيقة، هما الطريقة السمعية التي وصفها بالطريقة الشرعية الإيمانية، والطريقة الكلامية التي أحجم عن وصفها، حيث سيتضح ميل أبو يعرب إلى الطريقة الأولى بناء على أن الثانية تقصي الاعتماد على الرواية النقلية، حتى وإن بدا أنها تنطلق منه، كما أنها تقصي الفطرة العقلية أيضا، فهي لا تعتمد إلا على العقل الصناعي، فهي طريقة لا تتأسس لا على النقل الموثوق والصحيح ولا على العقل الفطري الصريح .

بينما الأولى -أي الطريقة السمعية- تتضمن القياس العقلي الصناعي، فضلا عن القياس الفطري والسماع الروائي، وهي طريقة المحدّثين التي تعتمد الرواية في الشرع والعقد، أي فقها وإيمانا، وبناء على النقد التيمي للمنطق الارسطي وفصله بين الكلي الصوري والجزئي الحسي أصبح علم الكلام علما غير ممكنا إلا من حيث :

أ- اندراجه ضمن تاريخ الأفكار يستفاد منه متحفيا في استكشاف تاريخ الحياة الروحية.

ب- بناء العقائد على الاستدلال المنطقي بصورة قبلية في تحديد مضمون الحياة الروحية.

وهكذا وبفضل الاجتهاد التيمي أصبح علم الكلام القديم غير ذي جدوى لافتقاده للمنطق الحي، وغدى ملاكات لغوية دفاعية وترويجية للعقائد بلا طائل، واستحال الاجتهاد الديني والعقلي كله قائما على الاستدلال المبني على السماع الروائي النقلي والاستدلال العقلي فطريا (قبليا) وصناعيا (بعديا)، وهو ما ينسحب على كل العلوم باعتبارها تقوم بالضرورة على عقل ونقل، فتتحرر من الارتهان إلى المنطق ومبادئه كميتافيزيقا ويصبح المنطق أداة بحث وتحقق صورية فرضية ذات منحى تعميمي لابد لها النمذجة التجريبية الحسية ذات منحى تخصيصي، نفس الأمر دينيا، حيث يصبح السماع الإيماني والشرعي الروائي قائم على الصورية التي تتطلب التحقق الحسي المباشر في الوجود. والله أعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور 2025/04/20

رأي مالك بن نبي في اجتهادات أبي حامد الغزالي

يبدو أن الغزالي كان أقرب وألمّ من ابن رشد بحاجة المجتمع الإسلامي إلى تجديد صلته بالدين.. [كان] يشاهد الطوارىء الكبرى التي بدأت تنهال على العالم الإسلامي في ذلك العصر... وهو عصر بداية الحروب الصليبية.. فالغزالي لم يكن منكباً على أوراده، بل كان مجاهداً بالفكر مجاهداً بحياة التقشف.. مجاهداً بضرب المثل.. إنسان ضحى بكل عزيز وثمين..أهله..أولاده من أجل أن يعيش المحنة الإسلامية بكل تفاصيلها.

بكل أسف لم يفهموه حتى قال شاكياً:

غزلت لهم غزلاً رقيقا ً فلم أجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي

إن لم يكن هو قائل هذا البيت وناظمه..فأنه ينطبق عليه. هو تصوير حالته المحزنة كرجل غريب في مجتمعه، وإنما هذا الغريب أعتقد أنه أدى دوراً كبيراً سواء من الناحية الفكرية لأنه حاول تعديل الفكر الإسلامي بعد ورطته في الفكر اليوناني والفكر الفلسفي على العموم.

حاول الغزالي الإسهام في إيجاد الشخصية الفكرية الإسلامية بمعزل عن التفكير الفلسفي.. بعكس الفارابي ..وابن سينا. لأن الفارابي وابن سينا وأضرابهم تأثروا بالتراجم كثيراً كثيراً ..بينما نرى الغزالي كان أكثرهم أصالة، حاول أن يقف ويبقى أمام ظاهرة الفكر اليوناني أن يبقى مسلماً عربياً قبل كل شيء. انتقاء واقتباس وتصرف: د/محمد عبد النور 2025/05/21

(*)- من حوار الأديب مصطفى المصراتي مع بن نبي سنة 1963. نشرته صفحة الكرسي العلمي مالك بن نبي. التي أحالت إلى أول من نشر الحوار وهو: سالم الزايدي.

حدود الاختلاف التعارفي والخلاف الصدامي

إذا سلمنا بإمكان سحب اصطلاح الراديكالية على كل موقف بدا منطبقا عليه. فإني أعتقد أنه من المهم جدا استحضار التمييز القرآني في مسألة الغلو والتأمل: فيما؟ وكيف؟ ومتى؟ وأين؟ وما مدى؟ أن يكون مقيدا بالاستثناء الوارد في الآية: {لا تغلوا في دينكم "غير الحق"}. فالمؤمن إذن مأمورا أمرا أن يغلو في الحق. وإذن فالغلو -أو ما يسمى راديكالية- ليس مرفوضا لذاته، ليس مرفوضا في وجوده كشكل. إنما ما يحدد وجه الصواب والخطأ فيه هو المضمون. مضمون الغلو في الحق كيف يجب أن يكون؟ وعليه فإن المقارنة بين أنواع الراديكاليات يجب أن تكون مقارنة أيضا في مضامينها كنزعات نابتة من ظروف مختلفة غالبا ما لا تكون متشابهة عند المختلف الحضاري. والواقع أنه كثيرا ما يحصل خطأ المطابقة في المقارنات. وذلك لعسر افتكاك عاملين مهمين جدا: الأول هو الذهول عن التغير التاريخي الذي يمكن أن يحصل بما هو تغير في الأحوال النفسية الاجتماعية. والثاني هو الذهول عن طبيعة المضامين المعرفية القيمية المؤسسة التي تصدر عنها الأحداث والوقائع. وأؤكد خاصة على مضمون الرؤية السياسية-الدينية في الإسلام الذي عجز عن فهمه كبار فلاسفة وعلماء العصر الحديث. ونحن تبنيناه بشكل سردي دون أن نسعى لإعادة استكشافه. ولأن تذوق المضامين الدينية في الإسلام يحصل كثيرا عبر "الشعور الديني" الذي تهدي إليه التجربة الروحية المندغمة في أحداث الزمان. وإن اختلاف تقييم المضامين سيختلف بمدى اختلاف التجارب الدينية لكل فرد. مع التسليم بأن الإسلام يصف نفسه -عبر نبيه الكريم- بالمتانة: {إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق}. فهو أولا يقتضي معايشة طويلة الأمد. ثم كونه مكنونا بالمعاني الإيمانية والخلقية. لذلك فالخشية هو أن يكون تباين الرؤى والنظر نحو التجارب والأحداث الحاصلة هنا هناك سيكون بناء على هذا الاختلاف وحتى الصدام سيكون بناء على التباين ذاته. وفي حال التسليم بذلك نكون أمام منعرج متعلق باختلاف منطق الصدام: الأهلي مع الأهلي. وهو ما شكل مسرحه اختلاف الصحابة فيما بينهم وصولا إلى الصراع الأهلي الإسلامي الإسلامي الأول. والأهلي مع الأجنبي: وهو ما مثله المغول وكل غزوات الأجنبي على المسلمين. وأن ما سيحصل في الأخير من تغيير لموازين ومعادلات القوى هو إفراز طبيعي للأشياء. وسيكون

المنتصر في النهاية هو من أحسن التحيز إلى معتقده ولم يشك في ضرورة التحيز بما هو التزام بـ"الغلو في الحق". وإلا لما كان أي امرئ أهلي صادق سيختلف مع أهليّه لو رأى إمكان حلحلة الأمر بلا تصادم وكذا الأهلي مع الأجنبي لو كان إمكان حلحلة الأمر بلا تصادم.. مع الإختلاف البيّن بين الصدامين. وذلك إقرار بحقيقة تاريخية بأن الأثر في التاريخ يتحقق بالميل الشديد إلى الصواب. والميل الشديد لا يمكن أن يمارسه مهلهل الفكر والمعتقد. وأنه في النهاية يقوم على مبدأ آخر الدواء. بما هو إحقاق للآية: "خذ الكتاب بقوة". إذ كثيرا ما يغالب القانون التاريخي التصور الذهني. فحتى الكلام عن القسط بما هو معيار خارجي بديل عن الذاتوية. لا يعني انتفاء مبدأ "الغلو في الحق" بما هو مبدأ يوجب "الاستمساك بالحق" بما قد يكون في الحكم الخارجي راديكالية. إذ لابد أن يدخل من يتصدى له في نزاع مباشر مع الند المقابل لما يعتبر الحق، أعني الدخول في نزاع مع العدو. أي لا يبقى الأمر مجرد تجاذب من "آراء مختلفة" فالحق المتحدث عنه يكون بالضرورة ضد باطل مقصود وواع يمارسه عدو يناطح الحق. ولأن إحقاق الحق يجب أن يصدع لمعادلة عنصر مقابل هو العدو خفيا كان أو ظاهرا. بما هو استجابة لإكراهات التاريخ من أجل تغيير معادلات القوة والهيمنة. فنتخلص من تصور إمكان إحقاق الحق بطرق التدافع والمدافعة البسيطة القائمة على مجرد الاختلاف الذي لا يفسد للود قضية سواء مع الأهلي أو الأجنبي. أعني أنها معركة "كسر عظم" محتوم على أصحاب الحق إتيانها. ولعل عدم الإقرار بذلك هو الذي يبقي أصحاب الحقيقة في الهامش ويتصرفون على استحياء لكونهم لا يميزون بين المختلف والمخالف. وبين شروط القبول بتعدد الرأي والسلوك كاختلاف، وبين شروط إحقاق الحق بكون الحق مبدأ موضوعيا لابد أن يتحقق بإكراه العدو. والبقاء في منطقة بين بين الرمادية. بينما العدو قد أعلن أعتي أنواع الحروب. على الطريقة الفتحاوية مع الكيان.. د. محمد عبد النور 2025/03/14

البيان الاستخلافي

على سبيل استعادة الكينونة الأصلية للاجتماع البشري

ما سيأتي في هذا البيان، لا يتعدى أن يكون محاولة في بيان فلسفة الاستخلاف التي وضع أركانها راهنا فيلسوف الحضارة الإسلامية بلسان عربي أبو يعرب المرزوقي، الرجل الذي وهب جهده في استكشاف الأساس العقلي-التاريخي للإسلام، فاجتهد في تحريره من الفهم القاصر لأصحابه ومناوئيه على السواء، فقدم أعمالا وأبحاثا على مدار نصف قرن تستهدف الارتفاع بالعقل المسلم إلى مستوى الحدث الحضاري، النظري والعملي، وإعادة إدراجه ضمن سياق التدافع الكوني بالفاعلية المطلوبة التي يرى أنها ستكون أكثر جموحا من البداية الأولى لحضارتنا، فضلا عن استدخال البيان للتصورات التي طرحها منظر "الحقوق الإنسانية" في الشريعة جميل أكبر، باجتهاده النسقي الساعي لتحرير الشريعة من أسر الأفهام الأهلية التي اختزلته في صورة "قانون عقوبات" و"مستند للمحرمات"، وكذا سعيا لتحرير الإنسان المسلم أيضا من الارتهان إلى المنظومة الحقوقية التي لم تخرج من أفق التشريع البشري للبشري الذي يجعل من العدل المحض أمرا مستحيلا.

1-مفتتح

ولعل المحفز إلى هذا البيان هو تكامل الطرحين من حيث استناد الأول إلى تاريخ الفكر العقلي خاصة، واستناد الثاني إلى تاريخ الفكر الفقهي خاصة، مع ما داخل كلا منهما من منطق استدلالي كامن في أغلبه، منطق يتطلب النفاذ إليه واستكشافه بطريقة ذاتية، الأمر الذي يتعسر على مثقف اليوم لما في الطرحين من مسوغين يبعدان قارئهما عنه هما :

أولا: الطريقة الاستدلالية الكامنة، التي تقوم على عرض القناعات والرؤى بطريقة نسقية تقتضي التحرر من "نموذج جاهز"، هو النموذج المعرفي المتراوح بين الفلسفة والفقه المتخلفين عند أصحابه، سواء تعلق بسدنة معبد الفلسفة الحديثة أو سدنة معبد الفقه القديم.

ثانيا: الطريقة القطائعية الصريحة، التي تقوم على المفاصلة التامة بين النموذجين القيمي-المعرفي الإسلامي

والغربي، الذي به يمكن أن يفتك "حق الاختلاف" الفكري والفعلي لحضارة الإسلام، بما هي حضارة ذات نسغ مستقل تماما، دون السقوط في فخ الاندراج الذي يستغرق سدنة الحقوق باسم الحداثة والتقدم وسدنة الشريعة باسم التقاليد والأعراف.

وإذا كان لي أن أختم هذا التقديم ببيان الفارق الدقيق الذي قد لا يشعر به المنغمس في النموذج الجاهز والذي يرسخه أدعياء الإبداع الفلسفي والتجديد الكلامي فهو الهوس بإعادة صياغة الفكر الإسلامي باللغة الفلسفية الحديثة ظاهرا وبمضامين مشوهة للحديث والتليد من الفكر، وهو ذات الهوس بإعادة الفقه الإسلامي باللغة الحديثة ظاهرا وبمضامين مشوهة للحقوق الشرعية والوضعية(1)، وعليه، فلا جديد في هذا البيان إلا ما نحى باتجاه اسقاط المنظور الاستخلافي على المقاربة الاجتماعية، بينما الأمر متعلق بكشف عام عن المنظور الاستخلافي للإنسان والمجتمع في علاقته بالدين والسياسة، كما هو مطروح في أدبيات الاستخلاف الفلسفي والفقهي، حيث دون إعادة صياغة تجديدية عميقة للفكر والفقه الإسلاميين يتعذر استئناف المسلمين لحضارتهم حد الاستحالة .

كل ذلك يجعل التصرف مع مسألة تحرير القدس، ومنه الأحداث الجارية في الشام بشكل عام بعيد عن المطلوب، لكونه يسير بشكل يعاكس كل غرائز البقاء والحياة بمنظور استعمار الأرض فضلا عن تحقيق السيادة والسؤدد بمنظور الاستخلاف فيها، وهو ما يحاول البيان إيضاح شروط تحرير القدس من الاحتلال الأجنبي الراهن والتحرر من أثقال الذات التاريخية.

2- طريقة عمل مثلى

لم تكن الحياة الخاصة مفصولة عن الحياة العامة يوما ما، بما هو تلاحم الاجتماعي بالسياسي، لكن عصور التخلف أنتجت وضعا أشبه بوضع العبيد في المجتمع اليوناني؛ في الواقع، إن هناك مسارا تاريخيا لانفصال الشأن الخاص عن الشأن العام، حيث الانفصال بين الفرد والجماعة هو في حقيقة الأمر اغتراب الفرد عن الجماعة والعكس، وهو أمر طارئ على الحياة الإنسانية.(2)

لعلاج المفاصلة بين الشأن العام والخاص نتج في الغرب ما سمي بالديمقراطية، بما هي ضرورة الاستماع لصوت الشعب لدى الحاكم، وذلك للتغلب على الاغتراب الحاصل، وإنهاء التناقض بين المصلحة الفردية ومصلحة الجماعة، كحل تعويضي "غير أصيل"، من خلال

إحداث تحول ملموس للعلاقة بين الدولة والمجتمع، بحيث تستحيل "الفكرة السياسية" إلى واقع ملموس لدى الأفراد، وبحيث يصير التشريع المتعالي متموضعا داخل الدولة والجماعة، في آن، وبحيث يكون التشريع مثال أوحد للجميع، تتم مقاربته بالقدر المستطاع.

حيث الواسطة المشتركة بين الجماعة والدولة هو الكفاءة الاجتهادية في معرفة كيفية تنزيل القانون المتعالي، وهي مهمة المجتهدين في القانون، فيكون القانونيون قضاة بين الدولة والمجتمع، على أن الخبرة العملية التي عند الحاكم والمحكوم هي التي تقرر نهائيا كيفية التنزيل اجتهاديا استنادا إلى التشريع الإلهي، إنما العالم ينشأ جوا من التوافق؛ فالإتباع العملي للشريعة لا يعني الخضوع لمصلحة أو معتقد أحد، لكن الواضح أنها في خدمة دنيا الإنسان، بما هي الأمر المشترك بين الناس، فتكون الشريعة الوجه المجرد للاجتماع الإنساني و مصالحه الدنيوية.

ما نحتاجه هو التقدم نحو شكل دولة تحقيقا لمثل التحرر من الهيمنة الفئوية والتحرير من الارتهان للتشريع البشري، مع أن الحاجة حاليا ماسة إلى الإصلاح الذاتي: النفسي والاجتماعي لتراكمات عهود الماضي، التي أفسدت معاني الإنسانية فينا كمجتمعات، وهذا ينطلق أساسا من مساءلة جميع مسلمات الحس المشترك، الدوغما/الدوكسا، السياسية والدينية.

إن مقتضى تحقيق الإنسان سعادته الدنيوية يقوم على نقد الفكر الصوري النمطي والتخفيف من سطوته لصالح الفكر الحسي التفاعلي، وعليه كان النداء بالتخفيف من غلواء الفكر الصوري هو نداء بهجرة الظرف رهننا الفكر الصوري داخله، فتغيير طريقة التفكير إنما هو فعليا تغيير الواقع، ونقد الفكر الصوري النمطي القياسي هو تجفيف لمنابع الألم والأسى التي يمثل هذا الفكر ظلاّ لها.

لكن النقد لوحده ليس كافيا على أهميته، ذلك أن النقد النظري المجرد للوضع السياسي العربي، يجانب الحاجات الفعلية والحيوية للإنسان في العالم العربي، التي يجب تلبيتها بشكل عاجل؛ إن الإسهام العربي في الحضارة الإنسانية شمل الأخلاق (مع النبي محمد) والمعارف (مع الإسميين)، لكن المفارقة هي أن العرب هم حاليا بدون الرصيد الأخلاقي المعرفي في واقعهم، ولئن كانوا أصحاب فضل في الماضي لكنهم معدموه حاليا، لذلك لا يكفي النداء الخطابي بلا تنظير بديل عن الوضع السائد الذي يرسخه الفكر الصوري اليوناني المصدر ومخرجاته في الفكر

العربي، وبلا تشريع بديل أنجرته المدرسة النقدية العربية ومخرجاتها في الفكر اللاتيني والجرماني والساكسوني.

فالنقد الخطابي القائم على تفكير صوري للوضع السائد لن يفيد في تحقيق تقدم يذكر، ولن يؤدي إلا إلى المزيد من مراكمة الأوضاع السلبية، وفقدان الثقة في ما يمكن أن تقوم به النخب المفكرة، وعليه، فإن من الواجب تقديم بديل ينطوي على الطريقة السيادية، فكيف؟

إذا أراد إنسان العالم العربي إصلاح أحواله، فإن إنجاز هذا الإصلاح ممكن كبديل عن السائد مما بين إعادة اللحمة بين الشأنين الخاص والعام، وبين التخلص من النمطية الصورية إلى الحسية التفاعلية، فالبديل مختلف جذريا ولا يمكن أن يتحقق باعتباره استمرار للسائد فكرا وممارسة ليس بناء على ما تقدم، فلقد تبين مما لا مواربة فيه أن العرب فشلوا أيما فشل في استلهام، وتبني فكر الحداثة ونتائجه العملية، كما أصبح الفكر ذاته باحثا عن مخارج من مآزقه الذاتية التي تقضه، لذلك، فإن الواضح أن الأصلح للعرب هو الإتيان بنموذج للدولة والمجتمع على غير سابق مثال.

إن التخلف في تكويننا الاجتماعي يمكن أن يهيئ الظروف التي يتمكن بها الإقليم العربي من النهوض وتخطي الأمم الأخرى في العالم، لكن هذا لا يمكن بلوغه ما لم يتم جمع النقد النظري للسياسة إلى خبرة فئات اجتماعية فعلية تنجز المهمة التاريخية، وهي الفئات الفتية(3) التي وقع عليها الضيم بنسب متفاوتة، بحيث إن ما يجمع الشباب ليس مطالب اجتماعية أوثقافية أوسياسية محدودة وجزئية، إنما هي ضحية لظرف عام وشامل جعلها كفئة تحمل كل شرور، ومساوئ الظرف في نفسها ورؤيتها وتصوراتها، تعيش على وقع حقوقها الضائعة، ليس بسبب غفلتها وتخليها عن الشأن العام، إنما هو نتيجة اصطناع النمطيات القانونية لتنظيم الحقوق وتوزيعها، فتكون الفئات الفتية هي الحلقة الأضعف التي تعايش لا معقولية، الوضع الذي ليس ناشئا فقط من التنظيم العقلاني للمجتمع، بل أيضا من التصرف الاعتباطي والذاتي لصانع القرار ومنفذه وأصحاب المصالح.

وعليه، فإن التحرر من الظرف التاريخي، وليس البنيوي، سيكون تحرير للجميع الفئات الاجتماعية في العالم التي ترزح تحت شكل التنظيم العقلاني السائد، لذلك فلا يمكن التخلص من الظرف إلا بالتحرير الشامل لكل تلك الفئات، من ظرفها المقيد والمقعد لها، لذلك، فعند تحقق التحرير التام، فهي تكشف بشكل عملي مباشر عن نموذجها الذي لن يتخلى

عن سمة التحرير، الذي هو دأب مستمر في الزمن، لكون الزمن نفسه كفيل بالدخول كل مرة في حالة من الجمود التنظيمي والحقوقي.

بهذا، فإن الاستخلاف يجد أدواته في الفئات الاجتماعية التي تحقق، وفي مقدمته فئة الفتيان، هي التجسيد الفعلي لكل المثل التي ظلت حبيسة التنظير في الدولة الديمقراطية والحريات، الفئات الفتية بعمومها كفئة في جميع المجتمعات الإسلامية، تقوم بدور اللاحم بين مجتمعات الإسلام.

3- انتقادان رئيسان لعلم الاجتماع السائد

الأول متعلق بوهم أن صورة التخلف التي عليها المسلمون تحدث بطريقة مطابقة للتخلف الأوروبي في القرون الوسطى وإن إمكان نهوضهم على ذات الشاكلة الأوروبية أيضا، بغض النظر عن الاختلافات الجوهرية الحاصلة مع الحضارة الغالبة التي يتواجدون فيها، فجل علماء الاجتماع لا يقرون بإمكان سوسيولوجيا مبنية على الظرف التاريخي ويتعاملون مع موروثهم كأنه مطلق ينسحب على كل المجموعات الإنسانية بلا اسثناء، فحتى ماركس نفسه وعلى نقده الشديد للرأسمالية إلا أنه لم يتخل عن المبدأ المعرفي المؤسس للسوسيولوجيا الحديثة وهو الانطلاق من الظرفية التاريخية للغرب دون الإقرار بذلك.

ينطلق، علم الاجتماع من فكرة العقد الاجتماعي، ووجود سلطة تستلم زمام أمور الحكم من الشعب، وينظر إلى ذلك أنها الحالة الطبيعية المطلقة، بينما الأمر غير ذلك، إن تشكل المجتمع هو نتيجة ظروف تاريخية غير ممكنة التعميم، وبالتالي فإن نظرية العقد الاجتماعي ليست إلا صيغة تاريخية، وليست الشكل الأخير للمجتمعات، حيث الفارق هنا وإضافة إلى الظرف التاريخي المختلف على السلم الحضاري، وهو ما يوجب الانتباه له من أجل الانطلاق في التنظير من حقائق اجتماعية مغايرة تماما، هو فارق في "رؤية العالم" عند الأوروبي، فهو قد قرر في لحظة نهضته أن عليه أن يعيد صياغة كل شيء، وأن العقل قادر على بلوغ الحق والحقيقة في كل شيء، ليس فقط في القيم والحقوق، إنما في مصدرها .

الثاني متعلق بوهم وجود صورة مجردة عن المجتمع، هي واحدة، بحيث يتحدث علم اجتماع المؤسسات، فعل وفاعلين، وعلاقات، كما لو أنها حقائق مستقلة عن الظروف والأعراض رغم أن القوانين والأعراف تملك وجودا مستقلا عن الأفراد، لكنها لا تصبح كذلك إلا بالمقدار الذي تكون فيه مكون من مكونات المجتمع

تاريخيا وبنيويا، لكن الوضعيين خاصة يختزلون المجتمع إلى صورة مستقلة عن أفرادها ذات وجود مستقل، وهو ما تخلصت منه السوسيولوجيا في الجيل الثاني في أمريكا خاصة.

إذ بهذه الصورة لا تعترف السوسيولوجيا الوضعية إلا بالفرد الذي ينصهر في المجتمع، والفرد الذي يتحرك خارج نطاق الاعتراف الاجتماعي لا يوجد بالنسبة للوضعيين، فما بالك بالفئات التي تعاني العاهات العقلية والبدنية ف لا محل لها من الإعراب، ثم يضيف بأن الانحرافات الاجتماعية هي تعبير عن صحة الجسد الذي لابد له من إفرازات سيئة يفرزها، ذلك أن التشبيه الأصم للمتجمع بالجسد، يبديه وكأنه تشبيه سليم، بينما تغلب الصوري على الحسي يجعله أمرا منطقيا، وخاصة مبررا !

إن أية ظاهرة تاريخية لا بد أن تكون ظاهرة اجتماعية، فالظاهرة الاجتماعية يستحيل أن تنفصل عن تاريخيتها، فدوركايم لم يعزل المجتمع عن أفراده فحسب، إنما عزله أيضا عن تاريخيته، وهذا طبعا تساوقا مع منطقه في اعتبار الظاهرة الاجتماعية ظاهرة طبيعية صماء، لا أفراده يشكلونها بالإرادة والوعي، ولا سيف سياسيا وثقافيا لها. لا تخضع في تشكلها للإرادة الفردية الواعية والظروف التاريخية المتقلبة.

ويستهدف الوضعيون بذلك إخفاء صفة ملازمة لنموذجهم الوضعي، وهي اختزال الإنسان، بتجريده من فعله التاريخي الواعي، واختزال المجتمع بتجريده من السياق والظروف الطبيعية والحضارية، وهذان العاملان: الفرد والتاريخ، وهما العنصران المكونان الأساسيان للمجتمع من دونه، ما يتعذر وجوده، وهو ما لابد من حضوره في الوعي ليكون التغيير المطلوب أمرا ممكنا، بما هو تغيير نفسي اجتماعي، لذلك ليس من المبالغة القول أن هيمنة "الديانة الوضعية" وانتشارها عموديا بين النخب وأفقيا بين الناس بفعل التعليم والإعلام هو الذي حالة التفكير النمطي الصوري المؤسس لكل ركود اجتماعي وثقافي.

فما دام المجتمع صوري، لوجود إلى واقع حقيقية له، كما يدعي الوضعيون أنفسهم، فإن الوجود الحقيقي والفعلي يجسده كل من الفرد والتاريخ، وقد لا نبالغ بأن المجتمع إنما هو لحمة الفرد بواقعه التاريخي، اللحمة الحتمية التي ينتج عنها المجتمع، فلو فصلنا الفرد عن التاريخية جدلا، وفصلنا التاريخ عن الأفراد جدلا، فهل سيبقى أحد منهما؟ فضلا عن المجتمع؟ لذلك فإن المجتمع له وجود

إسمي لا غير، أما واقعيا فليس إلا تأثيرات التاريخ في الأفراد والأفراد في التاريخ.

من جهة أخرى، فإن المجتمع نتاج عوامل مديدة التأثير وأخرى قصيرة التأثير، إذ توجد مظاهر عميقة وبطيئة تعود أصول نشأتها إلى التاريخ الموغل في القدم، وأخرى سطحية وسريعة التحول ناشئة حديثا، وإن لب المجتمع ومحركه هو الفرد، وإن الوعي بأبعاد الفعل الفردي في التاريخ هو الذي يحول المجتمع من حالته الطبيعية المنفعلة إلى الحالة التاريخية الفاعلة، وهذا الوعي هو صلة الإرادة الفردية بالمتعالي في التاريخ، الذي هو جوهر ما تسعى إليه الوضعية لنفيه عنه، قطع العلاقة الميتاتاريخية بالمجتمع.

فاقتطاع المجتمع من جوانبه (الفرد والتاريخ، والوعي والميتاتاريخ) ليس مجرد حيلة منهجية لتحقيق تصور على الموضوع، وإلا لكان الأمر معقولا، بل ومفيدا، لكن أن يغدو تصورا نهائيا و تماميا للمجتمع، فهذا هو الإشكال، فدوركايم حوّل التصور المنهجي إلى تصور ميتافيزيقي عن المجتمع، بل جعل من المجتمع لذاته ضربا من ميتافيزيقا جامدة غير ممكنة الانزياح.

خصوصية علم الاجتماع أنه علم محدث، أي أن تعريف المجتمع لم يطرق من قبل، لذلك فإن تعريفه الكونتي الدوركايمي سعى ليكون تعريفا صوريا نهائيا تماما كالمنطق الأرسطي، ومن حسن الحظ أن الوضعيين أنهم لم يكونوا وحيدين في ساحة علم الاجتماع، رغم استفراد هم بها بشكل ملحوظ(4)، ذلك أن التأسيس المثالي لعلم الاجتماع خفف من الحدة القياسية الصورية للوضعين، فرغم المثالب التي وقع فيها المثاليون، وخاصة القول بإمكان محايثة المثال وسعيهم لوضعنه المثالي، إلا أنهم قدموا علما اتسم بالفهم المركب المفيد في الابتعاد عن الصرامة الصورية للوضعيين.

وعليه، كلما تواصل التفكير صوريا كلما تعمقت الأزمة وتردت الأوضاع عندنا، والمقصود بالتفكير صوريا عند النخب هو التفكير دون الدليل الحسي الاختباري، حتى غدت الاختبارية صورية لا تفيد إضافة علمية تذكر إلا التقيد ببعض الشكليات المنهجية، والتفكير صوريا عند الجمهور إنما يقوم على التمسك بالحس المشترك، والحرص على الدفاع عنه، فلا يكون الفارق حينها بين الصورية النخبوية والصورية الجمهورية إلا الموضوعات والعبارات.

رغم أن الوجود الفعلي الذي يزاوله البشر بحواسهم بشكل كثيف، فضلا عما يتضمنه من معاني ثرة ذات قابلية للاستيعاب الإدراكي، إلا أن الصورية تبقى

الحاجب الأهم في تلقي رسائل الوجود الفعلي الحسية، ذلك أنها رسائل ودلائل موجهة إلى فكر الإنسان، لكن الطريقة الصورية المتحكمة في الأذهان تمنع التفاعل والانفعال عن الإنسان، فلا يتأثر شعوريا ويتأثر ويتأخر عن الإدراك عقليا، وما يجعل من ذلك أمرا جماعيا، هو "الحس المشترك" ذي الطبيعة الصورية، وطرق وأساليب التنشئة الاجتماعية من نفس المنحى.

لذلك، فإن الاجتماع القائم على الحس الصوري المشترك سيعاني من "الصممية" أمام أي تحولات، خاصة التحولات ذات السمات الجذرية، وسيعتبرونها مجرد أوهام أو توهمات مصطنعة، ويزدادون تمسكا بالنماذج الجاهزة والتامة سابقا، ولعل أهم ما يرهق الاجتماع الصوري النزعة أمران: أولا، أن المصالح التي ستتزعزع بسبب التخلي عن الصورية، ثانيا، لا تمامية المشهد أمام الأذهان ورهاب اللايقين.

وعليه، فإن الجمود الذي حصل ويحصل بفعل الصورية، وتطاول الزمن عليها ضمن إطار الحضارة الرأسمالية التي تزداد تغولا كلما شعرت بالضعف بواسطة استعمال الوسائل التكنولوجية والحربية الفائقة، سيدفع أكثر فأكثر إلى الاندفاع نحو الإنسان وتفكيك القيم، وستصير القيم الناتجة عن الاندفاع نحو الأعيان حاكمة على قيم الإنسان، فهي إذن حضارة متأخرة تعيش فترة انحطاطها تستعمل وسائل فائقة التقنية لتصدير قيم الانحطاط المفككة لقيم الإنسان ولمعاني الإنسانية، واستبدالها بمعايير الرفاه المادي؛ أما تقبل ذلك عندنا القبول العام والترويج للقيم وتقنياتها، إنما يعد الوجه الآخر لفساد معاني الإنسانية وقيمها، فتصبح القيم والمعاني بين فكي كماشة الانحطاط ين الراهن غربيا وإسلاميا، رغم عدم التناسب تاريخيا وحضاريا.

والحاصل إن البشر يصبحون مرتبطين جميعهم بسلاسل ذات الصبغة عضوية مباشرة أو صبغة فكرية غير مباشرة لإرادة صانعي القرار والمشرعين، ولتصبح كل محاولات الانعتاق ضربا من العمل لصالح المنظومة الرأسمالية، وذلك للتشوه المعيار الذي أصبح "الرفاه المادي" المكتمل للعدالة، مهما بدا معها من مساوئ مقياس الأشياء عند الناس أصبح معايير الرفاه للتقدم التدريجي نحو تحصيل العدالة وإحقاق الحقوق.

لم يعد أغلب الناس ناظرين إلى الحقوق المسلوبة لهم ولغيرهم، بقدر ما هم راغبين في تحصيل الرفاه لأنفسهم، هذا الرفاه الذي لن يتحقق إلا تحت الوصاية

الرأسمالية، لذلك في الأزمة الحالية التي أنتجها الفكرة الصوري، هي أزمة معيار، وتقديم لمعيار الرفاه والاستقرار المادي على معيار العدالة الشاملة وتحقيقها كيف ما أمكن.

بهذا يتحقق الاستتباع للرفاه المادي، وبالتالي التبعية لمن يملك الرفاه المادي، وكلما انساق الإنسان وانبهر بالرفاه المادي، أصبح فقدان السيطرة على مصيره أكبر، ولما كان الدين تنبيها إلى حقائق تتجاوز العالم المادي، فإن الارتباط بالعالم المادي سيجعل من التدين خاضعا لإكراهات العالم المادي لا يتجاوزها، فيصبح التدين عموما ضربا من الطقوس والعادات المتكررة بلا أفق روحاني محرر، بينما التدين في جوهره محاولة مستمرة لتفكيك القيود الواقعية الرمزية والمادية، والتحرر من سلطانها .

4- التدين مغتربا والتدين مقتربا

يصبح متعذرا على الفرد استثمار جهده الديني في الشعائر والعبادات لصالحها الخاص، بقدر ما يكون موجها للعالم الاجتماعي (الثقافي والسياسي)، بما يحرم من التبعات الدنيوية للالتزام الديني، وأعني به خاصة، فقدان حاسة المسؤولية التاريخية على الذات وعلى الآخرين، بما هي الرؤية الإسلامية التي لا تكتفي بإصلاح الشأن الفردي الخاص ومحيطه الصغير، لكنها تهتم بالرعاية والحماية للعدالة والحقوق كونيا، فهي رسالة عالمية تقوم على مبدأ الأخوة البشرية، وتحقق الأخوة يستند إلى التكافل والتعاضد لتحقيق شروط الإنسانية السوية النفسية والاجتماعية.

وبوضوح أكثر، فإن الجهد الديني القائمة على سمة التدين، وحتى تتحقق ثمرته المرجوة والمقصودة منها، لا بد له من مباشرة العالم الروحية عبر الشعائر والعبادات بشكل آني أبعد ما يكون عن الانتظارية، ممن يعتبر الحساب الغيبي، ضربا من الاكتناز البنكي، فالأمر متعلق بتصور كيفية الحضور الإلهي الفاعل في الوجود، وحياة الفرد والجماعة، حيث يمكن تصور الأمر من اتجاهين إثنين:

الأول: ماتحمله العبادة والشعائر من دور في ميزان الحياتين الروحية والمادية، وبالتحديد السعادة الداخلية والذي يتجسد في تهيئة الأوضاع الذاتية والاجتماعية للملتزم وأدناه السلام النفسي والاجتماعي والرفاه المادي الذي يتجسد في تحقيق أدنى المتطلبات المادية للعيش براحة فما فوق، على أن السعادة الروحية والرفاه المادي ليسا إلا غايتين عرضيتين من التدين والجهد الديني، ذلك أنها نتائج دنيوية لما يطلب به نتائج ما بعد دنيوية.

الثاني ما تحمله العبادة والشعائر من دور دافع إلى توجيه الحياة في المجالين البيئي والسياسي، التوجيه إلى المثال الذي تجسده العقائد والتشريعات الإسلامية، وليس القيام بما هو حاصل فعلا مما هو قائم على أساس مثل تاريخية وإنسانية .

لأن نتائج التدين والجهد الديني الانتظاري لو لم تحضر في الوعي الوجداني للمتدين بشكل آني وعيني، فإنها ستغدو ثمراته جانبية لا تفيده هو، بقدر ما تفيد من يمكن أن يختطف جهدهم ذاك، إلى مصالح وحساب العالم الدنيوي فيغدو تعبده هدرا خاليا من أي النتيجتين المنتظرتين، فيكون جهده موجها ضده.

فيصبح المتدين وجهده الديني، الذي هو السمة الأساسية لكل إنسان مسلم، باعتبار {ما خلقت الجن والإنس الذي يعبدون}، الذي يبدو عند إعمال "العقل المجرد" كثيرا ومبالغا فيه باعتبار الصلوات الخمسة المتكررة يوميا، والصوم المتكرر سنويا، فضلا عن مفروضات الأخلاق، ومقولة: {الدين المعاملة}، فضلا عن كون الدين حاجة غريزية: غريزة الرب عند سولنج، باعتبار الحاجة الإنسانية الطبيعية إلى الماوراء والإيمان به، لكن ومع كل ذلك قد يتحول التدين عاملا سلبيا يعمل ضد صالح المتدين عند عدم سعيه لتحصيل الثمرتين الروحية والتاريخية لتدينه، فيغدو عبئا يثقل كاهله، بينما جوهر الدين القائم على الفطرية يجعل من الحياة دفاعا نحو تحقيق الأخوة الإنسانية، وسعيا نحو إحقاق العدالة والحقوق عالميا.

لذلك، ومراجعة لعامل الاغتراب الماركسي، فإن أبعاد الاغتراب المتدين أربعة:

أولا، فقدان المتدين لثمرات جهده الديني لعدم تمكنه من استبطان ذاتي للشعائر والعبادات والأخلاق، فظلت خارجية عنه ويؤديها بجوارحه دون شواعره، وأصبحت طاعة وانقيادا للآخرين بدل أن تكون طاعة وانقيادا للخالق، فمن مبادئ التدين الإسلامي أن الشعائر والعبادات ذات تأثير عمودي علاقة الإنسان بربه، فهو يوطد العلاقة بالذات الإلهية درجات، وفقا لحديث: {ما زال العبد يتقرب إلي}، وأفقي، حيث تنعكس العبادات والشعائر من جهتين على المتدين، التحامه بالجماعة عند أداء العبادات والشعائر، وحين التحامه بالذات الإلهية عند الدخول في العبادات، فهو تأثير مضاعف على السلوك العملي: الديني توطيد العلاقة بالرب، والدنيوي توطيد الالتحام بالجماعة؛

فعندما يغترب المتدين عن الفروض الإلهية والسنن النبوية التي يأتيها، يصبح وتوظيفها قابلا للاستخدام الأيديولوجي الدنيوي، وتصبح المعادلة أنه كلما زاد الاستغراق الصوفي في الشعائر كل ما قلت الإنتاجية الدنيوية وأصبحت قابلة للتوظيف.

ثانيا، فقدان المتدين ثمرة تدينه، الالتزام الديني أخلاقا وعبادات لا تنعكس إيجابا على صاحبها بتنمية الكفاءة الذهنية والجسدية للمتدين، ذلك أن خارجية الأخلاق والعبادات عن المتدين، إنما تستلب وقته وجهده، كما تؤدي عدم رغبته الذاتية في الشعائر رغم تأديته لها إلى تعاكس عام بين الرغبة والإرادة، إذ يتشكل لديه منطق سلبي عن الصواب، باعتبار العبادات دليلا عليه، بأنه دائما ما يخالف الرغبة، وتصبح العبادات أداة لتحقيق مآرب أخرى لا غاية في حد ذاتها، وهو ما يمكن أن يشاهد بعد إنهاء الفروض من فرار عن المكوث بعدها، {الدعاء مخ العبادة}، أو إتيان النوافل التي هي اختبار لمدى تحول العبادة من عبء إلى رغبة.

ثالثا: لما كانت العلاقات الاجتماعية مبنية على البعد الديني، بحيث أن بناء نواة المجتمع قائم على عملية الزواج التي تعتبر نصف الدين وتقام كل مراسمه على أساس ديني وحتى استمراره مبني على أساس إنجاز مهمة دينية هي الإنجاب والتربية والحقوق الشرعية لكل طرف، وكل ما يرتبط بالأسرة قائم ضمن إطار ديني، لكن عندما يتم ذلك على أساس الانصياع للأعراف الاجتماعية والرغبات الفردية، فضلا عن جاذبية الرفاه وشعار العيش الرغيد، وهذا طبعا ليس مرفوضا في الدين، لكنه ليس المعيار الأول، فالمعيار الأول هو إقامة الدين باستمرار، التنازل في إطار شرعي، حيث وجه الاغتراب هنا هو أن تقوم العلاقات الاجتماعية بناء على الأعراف والرغائب، لا على مفاهيم الأخوة والتكافل والتضامن الديني المطلقة، فتصبح معايير التدين اجتماعية منتسبة للظرف للأمر الديني.

رابعا، يتحول التدين إلى ضرب من سلوكات العادة، بمعنى الاستجابة الشرطية للمنبهات الخارجية، أكثر منها التزام واع بالأمر الديني، فيكون التزاما غفلا، وهذا ينسحب على أكثر الالتزامات الدينية جهدا وانضباطا، يحصل إذن اختزال الجهد والعمل الديني إلى أن يكون مجاري عادات لتلبية الحاجات النفس-اجتماعية أكثر من أن تكون جهد ديني له ثمرات على مستوى الحركة التاريخية الاجتماعية، وعلى إنماء النشاط والإقبال الدنيوية فرديا، وقبل ذلك وبعده ارتفاع حس العدالة، لتحقيق الإنسان مبدأ

العدل، وهو ما يسمو بالإنسان من بركات الحياة الغرائزية إلى حكمة الحياة الروحية.

وعليه، فإن استعادة الإنسان لكينونته الوجودية الفطرية، يقوم:

1- استبطان الممارسات الدينية واستدخالها كمكون أساسي ورئيسي للهوية الشخصية، بدلا من إبقائها خارجية وعرضية.

2- الاستفادة الشخصية من التدين، من حيث التوافق بين الرغبات والالتزام، بدلا من استحالة الالتزام الديني عبئا على صاحبه.

3- بناء العلاقات الاجتماعية على أساس التوجيه الديني المحض كتوجهات شعائرية وقصود كبرى بدلا من بنائها على أساس الأعراف الجماعية والرغائب الفردية.

4- بناء الالتزام الديني على أساس الوعي التاريخي والميتاتاريخي، باستحضار مستمر لأبعاده في عالمي الغيب والشهادة، بدلا من استحالتها إلى ضرب من العادات الشرقية.

فتكون الخلاصة للتحرر من الاغتراب الديني، كما يلي:

1- الاستبطان واستدخال الفروض واجبات الدين.

2- التوفيق بين الرغبات والالتزام بما هو تحويل الالتزام إلى رغبة، والرغبة إلى التزام لتلافي التعارض.

3- الاستحضار الدائم والمستمر للتوجيه الديني ومعانيه المحضة.

4- استحضار الوعي التاريخي والميتاتاريخي لأبعاد الالتزام الديني.

بهذا، يصبح بالإمكان استعادة الكينونة الأصلية للإنسان من خلال التدين الفطري، بالابتعاد عن أن تكون العبادات والشعائر خارجية عن الإنسان ودمج الرغبات والميول بالتدين، بحيث يصيران في اتجاه واحد، الابتعاد عن أن تكون الالتزامات الدينية ضربا من مجاري العادات الغفلة .

إن ما يميز حياة الإنسان ذي الكينونة الأصلية عند الإنسان المغترب عن ذاته، هو أن الأول استطاع، بفضل تجاوزه لأسباب الاغتراب أن يرفع من منسوب الفاعلية الدنيوية، والفعل التاريخي الواعي عن نظيره المغترب وذلك من خلال السعي لتعديل العالم من حوله الذي يحيط به الآخرون ويملؤونه.

في الواقع، الفارق بين الإنسانين ليست له معايير ظاهرية محددة، لكن الإنسان ذي الكينونة الأصلية هو بذرة المستقبل بالضرورة، وذلك لكونه أقرب إلى الطبيعة من الإنسان، المغترب غير الطبيعي وباتساع دائرة الإنسان ذي الكينونة الأصلية ذي الجهد الروحي والتدين غير المغترب يصبح الإنسان السوي الحامل للمعاني الإنسانية المتساوية أكثر شعورا بالعالم من النواحي الإدراكية والعاطفية والذوقية والأخلاقية، فلا يكون التدين عنده إلا بناء على المقاصد التي تتجلى غاية في مستوى الفاعلية التاريخية وتنزيل قيم الدين في الواقع.

أما أصل الاغتراب ومصدره، فهو عامل الحضارة الرأسمالية الراهنة المهيمنة التي تصدر وتصدر وتروج لمفهوم انكفائي عن الدين مختزل في الشعائر، وبعض الطقوس الاجتماعية والموروث التاريخي الديني الذي كرس هيمنة سمات عصور الانحطاط على التكوينية النفسية الاجتماعية للشعوب المسلمة، ما أثر سلبا على شعور الإنسان المسلم بإمكان استعادة السيادة على نفسه، لتكون حياته في مهب رياح هيمنة الخارجية ثقافيا وسياسيا، والانحطاط الداخلي تربويا واقتصاديا.

يبقى الآن الدور التاريخي الذي يمكن أن يحققه التدين الفردي من فارق اجتماعي، ذلك أن الحياة الروحية الممكنة من انعتاق الفرد عن الاغتراب الاجتماعي الشامل، ذلك أن المواطأة التاريخية بين الهيمنة الخارجية والانحطاط الذاتي، والتي انعكست استبدادا ثقافيا واجتماعيا ودينيا وسياسيا أدى إلى اندماج الأفراد في المنظومة باعتبارها حتمية لا مفر منها، وأن الخروج منها يؤدي إلى مفاسد نهى عنها الشرع أصلا، لكونها محدثة للفوضى، اندماجا، لم يترك حيزا فكريا ولا سلوكيا للممارسات الحرة .

لذلك، فالرهان في تغيير الأوضاع موكول إلى ما يمكن أن تحدثه التجارب الدينية الفردية سواء ذات مسحة معرفية أو من دونها، لكون التدين قاضيا على الفوارق العلمية والمعرفية بين الناس بفضل التسوية العملية في الدوافع والغايات، يبقى أن تكون المعرفة امتدادا للمنطق العملي البسيط، أو قل البداهة الفطرية المشتركة بين الناس، وحيث المعرفة هي القدرة على تحويل البداهة الفطرية إلى معارف برهانية واعية وفاعلة بعكس الانفعال البديهي الفطري البسيط.

حيث الفائدة في التحام التدين الفطري العارف بالتدين الفطري البسيط هو أن يكون الأخير، وتنفيذا للخطط التي

يصنعها التدين العارف، فهي كلها جهود فردية تصبح بفضل تدينها السوي قادرة على فتح اختراقات في الجسم التاريخي الصلب بأشكال وكيفيات متعددة تتكاثف في سبيل إحقاق اللحمة الأساسية التي تضفي على العمل الموحد ذي الغاية المشتركة لاستقطاب الأغلبية لإدراك تحدي السمو إلى موجبات و ثمرات التدين الحي المفضي إلى الفاعلية التاريخية المطلقة، ليحصل الانتقال من مجرد طلب حدود العيش الدنيا إلى طلب السيادة، عندما تصير الموازنة بين مكاسب الوضع السائد ومفاسد الانتقال إلى الوضع الجديد مختلة لصالح الأخيرة.

الاغتراب حالة لا يعيها المغترب، بل يشعر وهو مغترب أنه في محتفظ بكينونته الأصلية مسلما بالنقائص الحاصلة في النظام السائد بأنها نقائص طبيعية، مثل أن يعتبر إنه دائما يجب أن تكون رغباته نقيضة للالتزامات والفروض الدينية والخلقية، بينما البقاء في حالة الاغتراب هي استجابة للاستبداد المضاعف، استبداد الأغيار بأنظمتهم وقوانينهم التي تسعى لاستدامة الهيمنة، استبداد الذات على نفسها بتصوراتها واعتقاداتها التي تسعى لاستمرار التبعية والقهر.

في النهاية، أزمة معاني الإنسانية التي يعرفها الإنسان المسلم هي تعبير عن أزمة عامة للإنسان غير المسلم النظير له، والإنسان المسلم صاحب السلطة، والإنسان غير المسلم صاحب السلطة فهي التجلي المطلق للأزمة الموحدة، ذلك أن رأس الاستتباع هو نزعة الرفاه المادي المطلق الذي يتمتع به أصحاب السلطة، بما هي نزعة ذاتية داخلية قاضية على الشهود الروحي، ذلك أن الروحانيات غير الشهودية هي أيضا مستتبعة للرفاه المادي، بينما الروحانية الشهودية هي الوحيدة المستعصية بطبيعة تعريفها، غير قابلة للاستتباع المادي رغم أنها متصالحة مع الرفاه المادي، لكنها تبقيه دائما في تبعية لها. والمفارقة أن الروحانيات غير الشهودية كلها رافضة في جوهرها للرفاه المادي، بدءا بالبروتستانتية الأصل الديني للرأسمالية، فضلا عن جميع الروحانيات الصوفية الشرقية، الهندية والصينية، التي لم تكن الزهدية الإسلامية إلا صدى لها.

الوضعية التبعية للمطلقة للآخر وللأهلي المستبد والذات المغتربة، أخرج الإنسان المسلم عن طبيعته ودينه الفطريين، باعتبار الإسلام دينا طبيعيا دافعا إلى الجموح المطلق في إرادة السيادة على الذات، والجنوح إلى السؤدد في الكون رغبة في إحقاق الحقوق بين الجميع، إما الاندراج ضمن "ربا الأموال وربما الأقوال"

الرأسمالية فيؤدي إلى كتب الجموحين الداخلي والخارجي، بينما يحصل التعويض من خلال إطلاق الإرادة الجامحة داخل نمط التبعية المطلقة فيما هو دون مطالب الروحانية الشهودية للإسلام، إذ وبعد شبكات الإعلام للإخلال الفردي النفسي، تم بعد الشعور القومي عند الجماعات التي تملك تاريخا إثنيا وعرقيا خاصا بها، للعودة إلى ما قبل الشهود الديني لشعوب الإسلام.

5- مفهوم الاستخلاف العملي

استعادة واستدعاء الحقوق الإنسانية في الشريعة طريق الاستخلاف، بما هي فلسفة الحقوق الموحدة للأفراد باستقرار المجتمع والدولة، التغلب على الاغتراب يقوم على مغالبة الذات ضمن مديي الحضور الروحي في الحياة الخاصة، إلى الحضور الفعلي في السياسة العامة، قبل إقامة دستور الشريعة، بعد أن يستوعب ويعاد إنتاجه في شكل جسم قانوني، على ألا يكون بطريقة بنود قانونية، بقدر ما يجب أن يأتي في شكل لوائح تنظيمية عامة.

اللوائح التنظيمية البديل عن البنود التنظيمية تعبر عن روح القانون الشرعي وكيفية إسقاطاته وفقا لمنهج الالحام الاجتماعي، حيث يعمل القانون لضبط النوازع الفردية من جهتين، جهة النزوع إلى تغول المحكوم على المحكومين، وجهة تغول الحاكم على المحكومين، فهو يقوم على روح ضبط الجميع بوصفها قانونا متعالي المصدر يتضمن التفصيلات دقيقة في بعضه وتوجيهات عامة في البعض الآخر، فيما يتعلق بتنظيم الحقوق، فأما الأولى فهي للتنفيذ المباشر، والثانية للتنزيل حسب السياق والمقتضى.

وسيؤدب ذلك إلى إعادة هيكلة شاملة للمجتمع، بأن يكون خضوعه للقانون الشرعي مزاوجة بين الاستجابة للوازعين الداخلي أو الضمير والخارجي أو القانون، بشكل متساو بين الجميع، بحيث يضمن المرجع الحرية التامة للفرد، سواء من حيث طبيعته التحريرية أو من حيث كونه تشريعا متعاليا مدركا للحاجات الإنسانية وكيفية تسييرها وإدارتها.

وعليه، من المهم التمييز بين الشريعة والمعنى الحقوقي القائم على مفهوم أولوية إنفاذ الحقوق، والبعد عن التدخل في الحريات الشخصية، بالقدر الذي تبتعد فيه عن جلب المضرة، وبين التصور المحرف للشريعة بما هي قانون عقوبات وتدخل في الحريات الشخصية، حيث يقوم، البناء الأساس للفهم الفج للشريعة على فهم تجزيئي ومقلوب لها، لأنه يؤكد على التنزيل والتطبيق المباشر للنصوص

بأن يتم إخضاع الناس لها، وبحيث تصبح الشريعة ضربا من أيديولوجيا غير مستوعبة للمقاصد الإلهية، بقدر ما تنفذ فهما مباشرا هو ذاته الذي أدى إلى الانسلال عن الجماعة الواحدة، فتشييء الشريعة والمعتقد بفعل الفهم الفج يؤدي إلى انفصال صاحب الفهم عن الجماعة فكريا وعمليا، بحيث يؤدي ذلك إما إلى زهد في العالم بتطبيق الشريعة في الأحوال الشخصية دون غيرها، وإما بتحويلها إلى أعراف بدائية بتصور الشريعة ضربا من قانون للعقوبات، بينما الشريعة أشمل من ذلك بكثير.

فيحصل إذن إلغاء لأهمية الدين، بل يصير التدين مشكلة عندما يتحول إلى لا فاعلية سياسية أو فاعلية هوجاء تخلي الساحة للفاعليات الدنيوية المتجردة من الدين ذات القابلية للنكوص الطبيعاني في كل شيء، لذلك فإن القضاء على الاغتراب عن الذات هو إيذان بالانتقال إلى أشكال اجتماعية مختلفة.

في النهاية، سيقوم الأمر على التساند بين الفرد والجماعة و بين الجماعة والدولة من خلال التشريع الإسلامي المحرر و الضامن للحقوق وسينتهي الاعتقاد بأن التشريع عقلي محض، ويكتشف الحاجة إلى التشريع المتعالي بوصف العقل، غير قادر على الإمساك الدائم بمآل بعض التشريعات المتعلقة بقضايا ذات امتداد وتعقيد.

عموما، فإن ذاتية الأفراد ستبقى حاضرة بأقصى فاعليتها بواسطة حضورها الكثيف في المدى بين العبادات بما هب فاعليات روحية، والسياسات بما فاعليات مادية، فالفاعلية الإنسانية ستنطلق باستعادة معاني الإنسانية عبر التربية الذاتية وفرادته لن تحصل إلا ضمن الاجتماع الحقوقي الشرعي، وأن ثمرات الانتقال من الصورة الدنيا لذلك إلى الصورة العليا، يتطلب مخاضا لا بد من الانغماس فيه. محمد عبد النور 2025/03/20

الهوامش

(1)- ولعل التجلي المطلق للأزمة الفكرية العربية يتجسد في كيفية تلقي المجال العربي المحتفية بكتاب "الدولة المستحيلة" الذي يمثل ذروة التشوه في الاستدخال الشكلي للمضامين الإسلامية في نسق الحداثة الغربية ومحاولة بيان التماهي بينها، بأسلوب تمويهي بعيد عن الاستدلال الرصين ولا وعي بالقطيعة الحاصلة بين النموذجين بوصفه شرط التحقق الفعلي والتام لكل منهما، وهو في الجوهر محاولة من صاحب الكتابة تذويب المقومات الفكرية والفقهية الإسلامية وتعويمها في سياق الحداثة

بداعي التكييف، حتى غدى الاجتهاد لب التكييف، وفي هذا السياق يستغرب طريقة التلقي المتجاهلة لكتاب "النموذج البديل" الذي حاول فيه صاحبه بيان البعد القطائعي الكامن بين كلا النموذجين وبإطناب استدلال باذخ .

(2)- الإشكال إذن متمثل في عزل الفعل السياسي عن الفعل الاجتماعي، فهو عزل له عن فاعليته الحقيقية، والمطلوب هو إعادة الفاعل إلى فعله الحقيقي، ذلك أن العزل إنما هو عزل الفاعل لنفسه، فكان نتيجة لكونه معزولا من طرف إرادة خارجية، والأغلب أنه جاء كنتيجة للكلالة والإخلاد التاريخي تعود أصوله إلى ما قبل الغزو الأجنبي، واستمر الحال بعد ذلك وكأنه نهج طبيعي، ويمكن تفكيك هذه العقدة عن طريق فك الاغتراب عنه ليس بمقولات "الخضوع للشريعة"، بل على الإنسان أن يتخذ منها أداة لخدمة الصالح العام للأمة والبشرية، ولما كان المفترض أن تكون الشريعة ميثاقا أداتيا ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بشكل حر لانبتاتها عن أي قصد وغرض إنساني دنيء، ستغدو المصالح الفردية والفئوية رهينة تقيد قانوني، وفي ذلك سيتحد الذوق الفردي الخاص بالفاعلية الجماعية للعامة فتنتفي المفارقة القائمة على الفارق بين المشاركة السياسية والمصالح الفئوية، هذه الانتفاء ينهي آليا الفصام بين الديني والمدني.

(3)- الفتوة بمعناها الأخلاقي، وليس العمري بالضرورة، وإن كان تركزها كأخلاق في الفئات العمرية الفتية يزيدها قوة وتوثبا، إذ يرى باحثون أن الأفراد المتصفين بالفتوة هم شبكة من المنتمين إلى جماعات وتنظيمات مختلفة يميزهم خلقان رئيسان هما: 1- الأمانة والقوة، شبكة متفرعة عن جماعات قبَلية ومذهبية وحتى طرقية وطائفية، كون ظروف الشللية السياسية وضعف الدولة قد رسخت وجود تلك الجماعات الصغرى التي يتشبث بها الناس كهوية انتماء بديلة في تلك الظروف، لذلك تبقى الفتوة كشبكة كامنة ثاوية في تلك الجماعات الصغرى قابلة لأن يتعرف المتحلون بها إلى بعضهم البعض كمنتمين إلى كيان أعلى موحد، يكون إطارا بديلا وأصيلا للعمل ضمنه.

(4)- السبق الوضعي لعلم الاجتماع تميز بكونه سبقا لإنشاء تخصص علمي، بعكس المحاولات التأسيسية لكل من ماركس وفيبر، حيث وجدت آراؤهم الاجتماعية متضمنة في نصوصهم المكتوبة بلا إعلان واضح وصريح، فرغم أن فيبر أخبر بتأسيسه لعلم الاجتماع إلا أنه لم يسر في التأسيس بطريقة

تخصصية معلنة، وبالمقابل فإن النزعة التخصصية الوضعية عند دوركايم أثرت على الكثير من آرائه وقناعاته المعرفية والمنهجية، والمحصلة هي أن علم الاجتماع الوضعي كان خطي المنحى ظاهري النزعة، بعكس الرؤيتين الألمانية، فرغم التعاكس الصريح بين فيبر وماركس، إلا أنهما قدما فكريا مبنيا على فلسفة أصيلة مثلها هيغل، بعكس كونت الذي أسس لدين بديل جديد، رغم اشتراك ماركس مع الوضعيين في الرؤية الخطية للفكر.

والمحصلة من ذلك، هي التلقي العربي للفكر الوضعي، الذي جعل منه بالضرورة تلقيا مدرسيا، أحال علم الاجتماع إلى ضرب من التخصصية المغلقة، بعيدا عن رحابة التفكير الاجتماعي الشمولي الذي ميز المؤسسين على غرار زيمل وفيبر، فلم يعد الباحث الاجتماعي العربي يقوى على التأسيس لتقاليد نظرية تمكن من استئناف العمل الخلدوني في التنظير لمجتمعات المشرق والمغرب الإسلامية وخصوصياتها.

تمكين وحقوق

هل التسيير المركزي والتراتب الإداري من حتميات الدولة المعاصرة؟

في شهود النبي لنموذج الحكم الحديث واختياره نموذجا بديلا

الكم النقدي المزدوج الذي تحمله أطروحة أكبر لا يمكن تصوره بدقة عند من لم يجمع بين النظرتين الفقهية المعاصرة (الاجتهاد الاقتصادي مثلا عند القرضاوي) والنظرية الإدارية الحديثة (مثلا نظريتا فيبر ودوركايم في البيروقراطية وتقسيم العمل الاجتماعي على التوالي)، نقد ممزوج بتولي كامل المسؤولية في تقديم بدائل فعلية واضحة ليست من نسج العقل، بقدر ما هي استخلاص عقلي ناقد من النصوص النبوية والقرآنية، إذ ليس من المبالغة القول أنها البديل العملي الوحيد المتوفر أمام التيه الحالي لمجتمعات العالم الإسلام والعالم العربي خاصة، فهي أطروحة تقضي على مقولات أن المشكلة في الإنسان المسلم العاجز عن تمثل متطلبات الدولة والمجتمع الحديثين، وكأنهما معطيان موضوعيان .

إذ يثبت أكبر أن المشكلة في المنظومة المستعارة من الغرب، وأشكالها التطبيقية المتخلفة عندنا، وأن المعضلة التأسيسية تقع أولا في عائق الرفض الذي تعاني منه أطروحته بوصمها بالتخلف والفوضوية، دونما اطلاع كاف على تفاصيل الأطروحة، وبالتالي هي مشكلة فكرية ونفسية فعلا ليس في عدم استيعاب الحداثة ومتطلباتها لكنه في عدم تمثل سعة الحقوق والحريات التي تمنحها الشريعة، إذ وعند استكناه المنطقين الاستدلالي العلمي والمنفعي العملي، والأمر يتطلب نفس سيكولوجي جديد أساسه التخلي عن الإخلاد الذي كرسته وتكرسه المنظومة الرأسمالية وأختها الصغرى، الاشتراكية، فهي دعوة إلى انتقال تاريخي شامل يتطلب جهود واجتهادات جبارة أولا، وثانيا الالتزام بنمط عيش حركي نشط، مندفع إلى غاياته ديدنه أنه مستمد من تأسيس مرجعي متكامل ونسقي .

فينطلق أكبر في فصل "دولة الناس" بأن الدولة المعاصرة غير ممكنة دون مؤسسات تختص بإدارة الشأن العام، وهو ما يقتضي أموالا تصرف، لذلك كان على الدولة أن تتملك كل ما بحوزتها القطرية لنفسها دون المواطنين، سواء كان ذلك ملكية عقارية أو موارد عامة، تقوم باحتكارها بداعي حاجتها لصرف معاشات موظفيها وتأمين احتياجاتهم الوظيفية، بينما يقرر أكبر أن أصل الملكيات -عقارات وموارد- في الدولة إنما هي للمواطنين.

وأول ما يحصل عن ذلك، هو استغناء الدولة عن المؤسسات التي يقوم هيكلها التنظيمي غالبا على تراتبات إدارية يتم تمييزها ماليا، وهو ما يعني نشوء طبيعي للطبقات، أولها طبقة الموظفين الذين يتمايزون عن بقية أصحاب الأعمال والمهن الحرة، ثم التمايزات داخل أصناف الموظفين فتنشأ طبقات على أساس المستوى الاقتصادي.

أما الطبقة الثرية مثلا فتنشأ من شقين الشق الذي حازها بالنشاط الفعلي والحركة، والشق الذي نالها بالتربح من خزينة الدولة بأي طريقة كانت، وغالبا ما يتم استتباع الثري الحر إلى الثري عن الخزينة، أو على الأقل يصبح خاضعا له في القوانين والمراسيم المنظمة، التي غالبا ما يتبع فيها الثري المتنفذ تحقيق مصالحه، وهو غالبا ما يؤدي إلى تركّز الثراء في طبقة صغيرة، بينما يرى أكبر أن الفصل بين الدولة والمؤسسات، سيؤدي حتما إلى توزع الثروة بشكل أعدل.

أولا: تصبح الثروة متوزعة بشكل طبيعي، عوضا عن التوزيع الصناعي لها عبر الأجور على الموظفين أو المراسيم والقوانين التقييدية على أصحاب الأعمال والمهن الحرة.

ثانيا: انتفاء التفاصل الطبقي داخل المجتمع، حيث جميع مجالات النشاط الإنساني ستغدو حرة، وبالتالي انعدام الفصل بين طبقة حاكمة -من الرأس إلى القائمين على تنفيذ التنظيمات والقوانين- وأخرى محكومة.

أي أن الفصل بين الدولة والمؤسسات، سيؤدي إلى زوال طبيعي للطبقتين الرأسمالية والبيروقراطية، بما هما طبقتين صناعيتين، أعني أنه وعند الفصل بين الدولة والمؤسسات، سينشأ ثراء وغنى، وسيكون راعي ورعية، لكن ليس طريقة التنظيم الصناعي التي تؤدي بالضرورة إلى الاحتكار أولا، ثم الهيمنة ثانيا، احتكار الثروة بدل المداولة على أساس الجدارة والاستحقاق، والهيمنة الإدارية بدل الحركة والمنافسة الحرة.

أما بالنسبة للنموذج البديل المعتمد في مبدأ استغناء الدولة عن المؤسسات، فيقرر أكبر أن كتب التراث ستفاجئ قارئها بحقيقة أن لا وجود لمؤسسة بيت المال في العهد النبوي، وحتى إن وجد كمؤسسة اعتبارية فهو خاو دائما بلا رصيد مالي، كما سيتضح، حيث يذكر أكبر ثلاث فوائد من عدم وجود بيت المال:

أولا: وجود بيت للمال برصيد مملوء يجعله مستهدفا من ضعاف النفوس في المجتمع للوصول إليه، فإذا ما وصلوا إليه استقووا وتسلطوا، وعملوا على زيادة رصيده بغاية الإثراء الشخصي، وهو ما يعني انتهاب أموال الناس وأصولهم بالإتاوات والمكوس، وهو ما يؤدي إلى الإضرار باندفاع الناس نحو النشاط الاقتصادي والحركية الإنتاجية ومن ثم إلى عقم الاقتصاد .

ثانيا: مجرد مراكمة الأموال في بيت المال هو ضرب من التكديس المنافي لحركية الأموال في الاقتصاد الطبيعي، يؤدي إلى تعطيل الإنتاج الاقتصادي.

ثالثا: مراكمة الأموال في بيت المال، تأسيس قاعدي لمركزية التسيير الإداري وتعقيد سير المعاملات وتحقيق المشاريع ذات المنافع العامة، وكذا تعطيل الحقوق والمصالح إلى درجة تجعلها أحيانا مستحيلة التحقق، ذلك أن المال العام يفرض هرمية مركزية في ابتكار الخطط وإنجاز المشاريع، إذ يخلق تشابك كبير في المصالح الإدارية والتبعيات بينها وارتهان الواحدة بالأخرى، ويزداد الأمر تعقيدا بتعدد مراحل التخطيط والإنجاز وتعدد الافراد المشرفين عليها، كل ذلك يخلق حالات من التنافس على المصالح والهيمنة يشل السير الطبيعي للمشاريع التنموية. فما طبيعة المنظومة البديلة التي يطرحها أكبر عن منظومة التعقيد؟

أولا، يلاحظ أكبر أن الأموال التي تصرف في بناء المشاريع إنما هي أموال الشعب يفترض به أن يستغلها في تحقيق المشاريع التنموية بنفسه، لكن والحال أن الأمر مركزي في الدولة المعاصرة، فإن الأمر متعلق بتعقيد استغلال الأموال، إذ كان يكفي إسناد المشاريع إلى المعنيين بها تعيينا لصرفها في مشاريع تنمية أحيائهم ومناطقهم لإنجازها بأموالهم ومجهوداتهم دون مؤسسات وسيطة، "وذلك يجمع التبرعات وتوكيل رجل مشهود له بالصلاح والخبرة لإتمام المهمة، وأرجو ألا يعتقد القارئ بأنني أرمي إلى حياة بدائية في قرى نائية لبناء الكتاتيب، لا، فالمسألة هي نظام مجتمعي.."ص331

يرى أكبر أنه ولإلغاء التعقيد من حياة المواطنين لابد ان تبقى الثروات في أيدي

الناس وألا تصادر إلى بين المال، لإنهاء مركزية التسيير أولا، ولجعل الأمر متحركة بحرية لإنجاز المشاريع التنموية عبر آلية التبرعات مثلا.

عند أكبر، تحجيم مسؤوليات الدولة لا يعني التخلف، ويقول بأن في الإسلام دولة لكنها مختلفة عن نموذجها المعاصر، إذ يرى أن الباحثين في تصورهم لحيازة الإسلام لنموذج محدد عن الدولة انقسموا قسمين كلاهما لم يقع على الصواب:

1- من رأى بأن الرسول (ص) لم يؤسس لدولة، إنما قام بذلك خفاؤه من بعده، وهو رأي علي عبد الرازق وطه حسين، وعليه كانت الدولة عندهم شأنا عقليا صرفا، وهم بالطبع منغمسون في تبني النموذج الحديث للدولة بقضه وقضيضه، دون أي استدراك .

2- من رأى بان الرسول (ص) وإلى جانب نبوته أسس دولة، لكنهم في نفيهم لمزاعم الفريق الأول استعاروا نموذج الدولة المعاصرة، فقاموا بأسلمته شكليا، أما في المضامين فقاموا باستحداث تشريعات ذات منطلق إسلامي، لكنها لا تلبث أن تخرج عن جادة الشريعة بفعل التراكمات، أي ان اخذهم بشكل الدولة الحديثة يرغمهم في لحظة ما القول بمبادئها، كالقبول بدعوى منع الناس من استخراج المعادن خوفا على ثروات الأمة .

ذلك ما أدى إلى ظهور طبقات سياسية اجتماعية تستعبد بعضها بعضا من خلال نظام التراتب الإداري الهرمي، وهو ما جعل الأمة برغم معتقداتها الإسلامية مغتربة عن حقوقها، الحقوق التي خطها النبي في دولته دون أن تكون للمسلمين الخيرة من أمرهم، إنما كان طريقا مرسوما من الحقوق لاجتهاد فيه ولا ابتكار.

أما منطلق احتذاء النموذج الغربي بناء على نجاحه الظاهر فهو لا يتعلق إلا بتطور وسائل الإنتاج لا بسبب التعقيدات الناتجة عن مركزية التسيير الإداري ولا مراكمة ثروات الأمة في خزينة موحدة، لكن الخروج إلى أفق التحرر من المركزية الإدارية والمراكمة المالية سيجعل الأمة أكثر انطلاقا لأن الثروة ستصبح في يدي الناس .

يرى أكبر بأن الفقهاء انزلقوا عندما اعتقدوا ان بيت المال أصل من جوهر الشريعة، وذلك عندما اختلقوا له فرعا خاصا به حتى انتهى بهم الأمر إلا الانتقال من بيت المال إلى مفهوم "وزارة المالية"، ولعله بالتدقيق يقابله ما يسمى اليوم بـ "الخزينة العمومية"، ومن ثم اندرج البحث الفقهي في بحث ضوابط وشروط مسائل

إيرادات الدولة ومصاريفها، وما يترتب عليها من إعداد الميزانية العامة للدولة، فيسأل أكبر عن صواب هذا التوجه؟

للجواب، يتجه بنا أكبر صوب أدراج التاريخ، وتحديدا الفترة النبوية، ليبحث فيها موضوعا فريدا، هو ما إذا كان النبي قد شهد الأشكال التنظيمية المؤسسة للدولة الحديثة، ذلك أن أصول الدولة الحديثة تعود إلى اليونان، وهو نفسه النموذج الذي تبناه الرومان، وأن النبي (ص) قد زامن الدولة الرومانية وهي في أوج مجدها، بما شيدوه من مدن وما فيها من مرافق مما كان النبي قد عرف عنه، إن لم يكن قد شهده بنفسه في رحلتيه إلى الشام قبل بعثته (وهو في سن الثانية عشرة في الأولى والخامسة والعشرين في الثانية).

كما أن القصص القرآني لم يهمل أعتى الحضارات تقدما عندما حكى عن بعض واقعها، مثل الفراعنة الذين بنوا مدنهم بفضل سواعد العبيد ونظام الجباية والمكوس، لذلك لم تكن فكرة الضرائب غائبة حينها أو غير معروفة، إنما النبي كان شاهدا عليها وعلى علم بها، بل وحذر منها في أحد النصوص الواردة عنه: "لا يدخل الجنة صاحب مكس"، والمكوس ما يؤخذ من طرف الموظفين عنوة من المواطن مقابل أداء خدمة عمومية، فالواضح أن النبي كان مدركا لأثر المكوس وما تؤديه من تقوية شوكة السلاطين على محكوميهم.

لذلك يؤكد أكبر، أن مفهوم الدولة بالمعنى الحديث كانت تجلياته حاضرة بوضوح زمن نزول الرسالة الإسلامية، ويتساءل عن علة عدم تبنيه لنموذجها، سواء أكان فارسيا أو رومانيا؟

يجيب أكبر، إجابة أولية: "لأنه كان يتبع ما يوحى إليه، وهذا من أكبر الشواهد على أنه رسول، لأنه إن لم يوح إليه لكان من المنطق أن يتبع نفس النهج الذي سار عليه الروم أو الفرس في إنشاء دولة ولكن بطريقة مختلفة بعض الشيء لتلائم العرب"ص334. كان يمكنه حسب أكبر ان يفاضل بين النموذجين المهيمنين، فيختار نموذج الروم لأكونه أكثر ديمقراطية، إلا أنه اختار نظاما مختلفا تماما، وهو معنى أن مسألة تسيير الدولة وإدارة الشأن العام لم تكن من مسكوتات الرسالة الإسلامية آن نزولها، إنما كانت من مفصلات النصوص النبوية والقرآنية، ويضرب في ذلك أكبر مثالين:

المثال الأول: أنه وبدل إنشاء جيش مخصص للحرب، له مخصصات مالية شهرية، مهمته الوحيدة هي القتال، فإن النبي (ص) رفع راية الجهاد في سبيل اللّه، الذي يتلوه الغنائم الذي تقتسم في

حينها بين الناجين من الحرب وفي حال الانتصار، وهذا يعني عدم وجود بيت المال، بينما كان بإمكان النبي (ص) أن يجعل من تأسيس جيش منظم أول مهماته، لكن لم يفعل، كما أن الغنائم تقتسم في لحظتها دون أي تأخير أو اكتناز وادخار.

فبيت المال إذن كان خاويا إن وجد، حيث كان المال ينفق بسرعة دون أي تكديس، أما بديل الجباية لبيت المال، الذي ظنه الفقهاء حقا طبيعيا للخزينة العمومية، فقد كان الزكاة التي تصرف مباشرة في أيدي الأصناف الثمانية من الناس المعنيين بها، فضلا عن أموال الفيء والخمس التي تصرف لأصناف أخرى من الناس.

وعليه كان المفهوم المؤسس للدولة عند النبي (ص) يقوم على منظور طبيعي فطري بعيدا عن أي تقسيم طبقي مبدئي بين حاكم ومحكوم، لكونه قد أوجد "دولة الإنسان" الفعلية الأولى في التاريخ البشري، بمفهوم وبنية متمايزين عن كل ما حصل قبل الإسلام من دول ونماذج حكم، نموذج أساسه الاقتصادي من شقين:

-1إن كل ما يصدر إلى الخزينة المفترضة بعنوان "مال عام" كان ينفق ويقسم بسرعة دون أي تكديس، ينفق على المعنيين به ممن هم محددون مسبقا في النصوص وبالتعيين.

-2أن كل ما تحتاجه الأمة من نفقات مصدره التبرع بوصفها حركيات فريدة تنهض بالأمة (ينظر إلى كم الآيات التي تحث على النفقة في سبيل الله).

أخيرا، يؤكد أكبر أن إلغاء بيت المال، لا يعني إلغاء سلطة الحاكم بقدر ما إنه إلغاء لما يجلب السخط والنقمة على الحاكم، إذ وبالعكس سيزداد ولاء الناس له، لأنه لا يمتلك إلا سلطات محددة تتركز حول وظيفته، وهو أن يكون فعلا خادما للشعب لا تحت مراقبة المؤسسات لكن بنظام ذاتي الرقابة. د/ محمد عبد النور 2025/06/03

لماذا ارتبط إطلاق الحقوق والحريات الفردية بالفوضى في الأذهان؟

وعن الجوهر الاستدلالي العلمي لأطروحة "قص الحق" وتاريخ ظهورها

كأفراد نحن نعيش في مجتمعات منغرسة بشكل عميق جدا في المنظومة الرأسمالية؛ فرغم كوننا مصنفين كعالم متخلف، إلا أننا بحكم المعطيات التاريخية والثقافية والسياسية، لا نختلف عن إنسان العالم المتقدم من ناحية التمثلات، بل ليس من المبالغة القول بأننا أعمق اندراجا وانصهارا في المنظومة الحضارية الرأسمالية من الإنسان الغربي، وذلك للتعطش العام نحو تحقيق النموذج التاريخي المتحقق، حتى أصبحنا لا نستطيع عقليا، بل لا نقوى نفسيا، على تمثل عالم بديل على المنظومة الرأسمالية الراهنة، لذلك أصبحنا كأفراد لا نفكر خارج نطاقه.

من هنا تأتي الاعتراضات الحثيثة والكثيرة على أطروحة أن الحقوق والحريات التي تتيحها الشريعة أعلى بكثير مما هو متوفر في المنظومة الديمقراطية الرأسمالية، وأصبح كل ما يمكن أن نطلبه وندعو إليه لا يتجاوز الحريات السياسية والاقتصادية الدارجة والحاصلة في العالم الرأسمالي، والتي لا تناسب سياقاتنا التاريخية والثقافية والسياسية، وأثبتت أنها متعذرة التحقق عندنا، ذلك الذي لا تستوعبه أغلب النخب والجماهير وأصبحت تتخذ من العالم الديمقراطي الرأسمالي مثالا أعلى تسخر كل الجهود والطاقات والأوقات للوصول إليه.

ومن المفارقات، أن ضيق صدور النخب والجماهير المسلمة من مقولات الحقوق والحريات في الشريعة، هو الدليل الفعلي على محدودية الحقوق والحريات الديمقراطية والرأسمالية أمامها، وأن منسوب الحقوق والحرية العالي في الشريعة يتصادم مع ما ترسخ في النفوس من ذهنية اتكالية موروثة عن منظومة الحكم الحديثة في إنسان المرحلة الراهنة، والذي تجسده واقعتان هما:

-1ارتهان الإنسان المعاصر بالدولة الحديثة من الناحية الرزقية (الاقتصادية) باعتبار ملكيتها للإحاطة المطلقة بكل موارد الرزق المحتملة في النطاق الجغرافي القطري، فهي التي تجود عليهم بجزء من ثمرات وخيرات ترابها المادية لاستغلاله في تحقيق الانتاج الزراعي والصناعي وتحقيق الارباح منه .

-2ارتهان الإنسان المعاصر بالدولة الحديثة من الناحية الشرعية (الحقوقية) باعتبار حيازتها للقدرة المطلقة لمسؤولية المنع والإخلاء ضمن النطاق

الجغرافي القطري، فهي التي تتفضل عليهم بجزء من حقوقهم وحرياتهم المعنوية لتوظيفها في الحركة والإبداع المادي والمعنوي وتحقيق المكانة والجاه منه.

يعلل جميل أكبر عدم استيعاب أطروحته قص الحق لفقدان كفاءة أوأهلية "التربيط" بين أجزاء أطروحته، ومراوحتها دون قدرة على الفهم النسقي، الذي لا يتطلب القراءة الكاملة للأطروحة فحسب، والذي يعيده أكبر في الجوهر إلى فهم التشريعات الصريحة والمباشرة الواردة في نصي القرآن وأحاديث النبي بخصوص الحقوق والحريات المدنية، بل أيضا التمكن من استحضار الوسائل والآليات التي تمكن من ذلك، ولعله قد نجح بشكل كبير في إيراد أهم مفاصل أطروحته في الرد الذي خصصه لمنتقديها بأنها ذات غايات فوضوية، إذ يثبت العكس تماما بأن فهم الأطروحة في سياقها النظري والعملي معا سيؤدي إلى إدراك الكدح الاستدلالي الخفي الذي خصة بالأطروحة، فضلا عن تلمس مدى الرضى والاستقرار الذي سيحققه مجتمع تبنى منطق التشريع الإسلامي بما يكفله من سعة في حرية الحركة وحق الإبداع، ذلك ما سيأتي التفصيل فيه بناء على الرد المذكور:

أولا: قيام أطروحة "قص الحق" على استيعاب شبه موسوعي لوصايا الرسول والآيات القرآنية المتعلقة بخصوص الحقوق الخُلُقية والتجارية، وهي في الواقع وكما يتضح من سرد جميل أكبر لبعضها أنها من النصوص المهملة في التراث الإسلامي، وهي في كل الأحوال لا تملك شهرة الأحاديث المتعلقة بالشعائر والعبادات، فضلا عن أن استيعاب مقاصدها الدقيقة يتطلب الاطلاع على السياقات الآنية التي وردت فيها، ولعل عدم شهرتها كأحاديث معاملات، مقابل شهرة أحاديث العبادات يبين قصور الفقهاء المعاصرين في ربط الأحكام ببعضها، بينما كانت شهرتها ستجعل المدارك أقرب إلى استيعابها كمنظومة حياة تفصيلية بدل الاكتفاء بأحاديث المعاملات المجملة، على غرار "الدين المعاملة"، حيث كان استيعاب دلالة هذا الحديث ستدفع المحدثين للتركيز على أحاديث المعاملة بأكثر من أحاديث العبادات، وذلك لمركزيتها، ولأن غيابها عن الثقافة الجماهيرية يزيد في توهم سكوت الإسلام عن التوجيهات التفصيلية للمعاملات الدنيوية، وسواد الاعتقاد بأنها أحاديث اختصاص بالتجارة أو أخلاق المعاملة بين الناس، بهذا يكون أكبر قد سلمنا مفاتيح مكنز تصورنا دائما أنه ترك لعقول الناس للبت فيه، خاصة عند وهم

الاكتفاء بـ"أنتم أعلم أمور دنياكم" الذي يزيد طين الوهم بلة بعدم فهمه ضمن سياق الأحاديث التفصيلية الأخرى، وكأن الأمر ترك لأهواء الناس، وما هو بمتروك كما اتضح .

ثانيا: بناء أطروحة "قص الحق" على نظرية "برنامج البحث" لإمري لاكاتوس الذي طرحه بديلا عن نظريات الأفراد، في قفزة علمية ثورية، جاورت مقولة بيرس بأن البحث العلمي الفردي لم يعد مستساغا ولا ممكنا، نظرا للمبلغ الذي توصل إليه التقدم المعرفي والعلمي الإنساني. حيث فصل لاكاتوس بأن برنامج البحث لابد وأن يقوم على: أ-نواة صلبة (Hard Core) هي المبادئ المؤسسة للأطروحة لا يمكن دحضها بيسر، ب- الحزام الواقي Protective) (Builtفرضيات قابلة للتعديل والتطوير محيطة بالنواة وواقية لها، وأنها في النهاية لابد أن ينتج عن البرنامج اكتشافات ونبوءات جديدة، ختاما بضرورة الجمع بين العقلانية والواقعية في البرنامج، وهذا تفرد ثان يقف عنده أكبر، ذلك أن الثقافة العلمية الجماهيرية عربيا لم تتجاوز في أغلبها أطروحتي كون وبوبر في تأسيس المنهج العلمي بينما المعلوم أن لاكاتوس قدم طرحا ابستمولوجيا ضاهى به مسارات تقدم العقل العلمي البشري، خاصة بفكرة برنامج البحث التي زاوجت بين داحضية بوبر ومعيارية كون، والابتعاد عن التنظير الفردي الذي ابتلي به الفكر العربي راهنا فيما يسمى بأصحاب المشاريع الفكرية .

بالعودة إلى هاجس الفوضى الذي يؤدي إليه الفهم الجزئي للأطروحة عند النخب والجماهير، والخشية من إطلاق الحريات الفردية وتحجيم دور السلطات، يبين أكبر أن الوضع السياسي الحالي يقوم على ثلاث ركائز مؤسسة هي: أ- الطبقة الحاكمة، ب- المؤسسات الحكومية والمدنية، ج- الشعب، بوصفها الركائز التي بنيت عليها "الدولة الحديثة" ضمن إطار الحضارة الرأسمالية الغربية، بينما مختصر طرح الشريعة أن تجعل من المؤسسات الوسيطة بين الحاكم والمحكوم ملكا للمحكومين يتصرفون في معظمها إن لم يكن كلها.

أما الفارق بين طبيعة بناء الدولة الحديثة بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية، هو أن القائمين على المؤسسات في العالم الغربي منتخبون ديمقراطيا وهم غالبا من الطبقات المدنية غير الحاكمة فهم يمثلونها، بينما في البلدان غير الديمقراطية نجدهم معينون من طرف الطبقة الحاكمة تعيينا يمثلون الشعب صورا ويعملون لصالح الطبقة الحاكمة فعليا؛ بهذا يكون أكبر قد حرر الفارق بين

العالمين، ورغم أنه قد يبدو فارق طفيفا إلا أنه نوعي :

-1من حيث كون المنظومة الرأسمالية قائمة على استتباع الطبقة الحاكمة للمحكومين واعتمادهم عليها، لبقائها مالكة للمؤسسات وتستطيع أن تستولي عليها لو دعتها الضرورة لذلك، وحتى مفهوم التداول على السلطة يبقى رهين إرادة صاحب السلطة فهو يستطيع التنكب عن الميثاق الاجتماعي، حيث يكشف أكبر أن النظام الذي أن يقوم على أساس الشريعة هو أكثر فسحة من ناحيتي الحقوق والحريات وأكثر حماية للميثاق للآليات الكثيرة التي تتضمنها الشريعة والتي التي تجعل الحاكم خاضعا للمحكومين.

-2وكذا من حيث عدم قابلية العالم النامي، ومنه العالم العربي والإسلامي للنقل الصحيح للتجربة، لكونها تجربة نشأت عبر تدرج تاريخي طويل هو الذي كفل النجاح النسبي للتداول الديمقراطي على السلطة وحكم الشعب لنفسه نسبيا عبر المؤسسات الوسيطة، فغالبا الحاكم في العالم النامي يستند إلى الشوكة دون الشرعية، وهي لا تعنيه إلا بالقدر الذي يحتاجها، فضلا عن عدم قابلية الشعب لممارسة الرقابة والحكم لعدم قدرته على ذلك ولا حتى إرادته، وهو ما يمكن أن يستدرك بفعل التنفيذ التدريجي للخطط الثلاث، التي تشكل البديل عن العمود الفقري الذي تقوم عليه الدولة الحديثة وهي: الطبقة الحاكمة والمؤسسات والشعب، فإن أكبر يقرر بأن العمود الفقري البديل الناشيء عن توجيهات الشريعة في الإسلام سيقوم على ثلاث أساسات هي عبارة عن خطط لا هياكل هي الخطط: المكانية والانتاجية، والولائية، وهي تؤدي كلها إلى تقليص صلاحيات الحاكم إلى أدنى حدودها، وامتلاك المحكومين لزمام المبادرة، وتكفل الحركة الحرة والمستمرة للمجتمع، وأما ما ذهب إليه فكر النخب والجمهور من وصم الأطروحة بالفوضى علته القول بزوال التركيبة الهرمية في الدولة الحديثة.

حيث يؤكد أكبر أنه وعندما تكون المؤسسات الوسيطة بين أيدي الناس، وتقل البيروقراطية بشكل كبير يصير المجتمع كله فاعلا ونشطا، أما في المنظومة الحديثة فيلقى عبء العمل والحركة ملقى على المحكومين دون الحكام وموظفي المؤسسات الوسيطة الذين يشكلون غالبية الشعب، أما مع تطبيق الشريعة فإن الكل يجب عليه أن يشتغل وينتج، وينمو الإنتاج بجهد أقل، وضحه أكبر في فصل "القذف بالغيب."

يعود بنا أكبر إلى تاريخ استكشاف الأطروحة وبعض أجزائها المهمة فيقول: خصصت الفصلين الرابع والخامس من أطروحتي للدكتوراه(1) لبيان أن الاستقرار العمراني للمجتمع المسلم ينشأ بداية عن "خطط استغلال المكان" الذي تقطن فيه جماعة الحي أو المدينة بشكل مستقل دون تدخل رسمي، كما كتبت سنة 1986 كتابا بعنوان (Crises in the built environment: the case of the muslim city) "أزمة المحيط العمراني المهيأ: حالة المدينة الإسلامية"، وأعيد طبعه سنة 1988 وعرض في معرض فرنكفورت، وضحت في فصليه الرابع والثامن أهمية الخطط المكانية، وأن تحققها هو مؤشر على ما يحققه المواطنون من استقلاليتهم وتحكمهم في الأماكن التي يعيشون فيها ويتولون فيها مسؤولية كل شيء يخصهم.

الخطط المكانية هي منبت الحضارات التي يتحكم سكانها في الأماكن التي يعيشون فيها، وقد أوردت الفكرة في الفصلين الخامس والتاسع من كتاب عمارة الإسلام الذي كتب بالعربية الذي ظهر سنة 1995، كما وقد ضمنتها كتاب "عمارة الأرض في الإسلام" سنة '1992؛ فلم تكن فكرة "الخطط المكانية" المؤسسة للمدينة الإسلامية من وحي الخاطر، بل هي نتيجة مشاهدات ورصد للمدينة الإسلامية من النصوص والوقائع، والنظر كيف كانت تتصرف المجتمعات المسلمة في العصور السابقة عند استقرارها في المدن، حيث كانوا يتبنون خططا لاستيطانها.(2)

وهذه الآلية، آلية التخطيط والاختطاط الحر داخل الأحياء والمدن ستكون البديل الفعلي عن الآليات التدخلية في المنظومة الرأسمالية التي لم تنجح إلا لما حملته من اختيار حر وحرية نسبية منحت الأفراد لكن ضمن سقف "التنظيم المركزي"، وهو ما لا يقارن بما تمنحه الشريعة، إلا أن مفهوم التخطيط الحر والمستقل يتجاوز متحرر من شرنقة "التنظيم المركزي"، فهو تخطيط ميكرو-بيئي داخل الأحياء والمدن بما يجعل الناس يتحلون بأعلى طاقاتهم الانتاجية.

بعد الخطط المكانية، تأتي الخطط الإنتاجية، والتي فصل فيها أكبر في باب "الفصل والوصل" من قص الحق، الخطط ذات طابع شبكي عمومي، فيها يشارك الكل في الإبداع والحركة، بدلا من الشلل الذي يضرب نصف المجتمع، ليصبح المجتمع كله فاعلا، ما يجعل الأمة قوية عزيزة جدا.

وبعد الخطط الإنتاجية، تأتي الخطط الولائية والتي يقصد بها أكبر: كيفية اختيار الولاة وأهل الحل والعقد، وولاة

الأقاليم، إذ وحتى صدر الاختيار من الحاكم فإنه سيكون اختيارا يراعي إرادة الناس، لكونهم أقوياء واشداء بما لهم من موارد، حيث الحاكم مستجيب دائما لهم لكونه مدركا حدود قدرته معهم، فهو لذلك يحاول ألا يخطئ، وقوة المواطن مصدرها استحالة العمل الأمني إلى فعل تعبدي، بعد أن ظل فعلا وظيفيا في خدمة الحاكم.

يعلق أكبر أن عددا من الباحثين -وبالذات المستشرقين- الذين تنبهوا لظاهرة التخطيط في المدن الإسلام كعنصر تأسيسي لفاعلية الإنسان فيها وهيمنته على مصيره، لكن أبحاثهم لم تركز على الفروق بين الاختطاط والاقتطاع والاحياء والاحتجار من حيث اتخاذ القرارات، ولأن منهم من لم يتحرر من وهم "التنظيم المركزي" الذي تقوده السلطات، لذلك كانت استنتاجاتهم خاطئة.

لذلك كانت الخطط الثلاثة: المكانية، الإنتاجية والولائية هي الهيكل العظمي البديل في بناء الدولة الخاصة بالمسلمين، وهو ما يجعلها محصنة غير قابلة للتعدي ولا قدرة لأعدائها على اختراقها، فالمكان مكانها لا وصاية فيه لأحد من غيرها، والموارد مواردها تستثمرها كيفما شاءت دون قدرة لأحد على اختطافها أو مصادرتها، وهو ما يؤدي إلى مزيد من الانطلاق والانتاج، لهذا سيكون دور الحاكم حماية لتلك الخطط والحركيات الناتجة عنها، وأن أغلب مهمته تنصب على السياسة والحماية الخارجيين.

د/ محمد عبد النور 2025/05/27

----

(1)- 1984 حصل الأستاذ جميل أكبر على شهادة الدكتوراه من جامعة ماساشوستس (MIT) برسالة عنوانها : Responsibility and the Traditional Muslim Built Environment (المسؤولية في المحيط العمراني الإسلامي التقليدي المهيأ).

(2)- كتبت أيضا مقالتين في مجلة علمية محكمة تصدر عن جامعة هارفارد هي "Muqurnas" الأولى بعنوان :

Khatta and The territorial structure Of early Muslim towns 1987

التخطيط والبنية الإقليمية في المدن الإسلامية القديمة

Gates as Signs of Autonomy in Muslim towns1993.

البوابات كعلامات للاستقلالية في المدن الإسلامي

في تقريظ أطروحة قص الحق

أطروحة "قص الحق" مخرج من كهنوت دولة الناسوت، كما كانت أطروحة العقد الاجتماعي مخرجا من كهنوت دولة اللاهوت. وعلى طريقة النقد الماركسي في إعادة إنتاج الاستعباد داخل المصانع باسم الثورة الصناعية بعد الخروج من استعباد المزارع، يأتي النقد الأكبري في إعادة إنتاج الطبقية الناسوتية الرأسمالية باسم الثورة الديمقراطية، بعد الخروج من الطبقية اللاهوتية. والحال أن الشبه بين الطرحين لا يتجاوز رفض المنظومة القائمة، ذلك أن الماركسية قدمت بديل متسم بالطوباوية من جهة بما هي الحلم غير الواقعي المسكون باشرئباب إنسي إلى العدالة في كتاب "رأس المال"، غير متحرر من أصل أصول المشكلة وهو المنظور المادي للعالم الرافض لكل امتداد متعال، بينما قام الطرح الأكبري أولا على استلهام، نقدي ومعقلن، لنموذج متقدّم، هو النموذج النبوي، وأعاد صياغته بشكل نسقي متكامل في كتاب "قص الحق"، فما هو باليوتوبيا، عملا ضمنيا بـ"الطريقة ذات القبلتين" اليعربية في التسليم بتمام متحقق سابقا، متحرر من هيمنة الأسس الحديثة للوجود الاجتماعي على الفقهاء والفلاسفة، ومشرئب إلى الاستمداد من مشرّع متعال عن كل تحيز يعيد إنتاج الطبقات، لا طبقات المال ولا طبقات الحكم. وهو على ذلك لا يعتبر الرأسمالية حتما لابد من المرور منه، ليكون مدعاة لاستمرارها عند المنتفعين والانتهازيين كما فعله دعاة الاشتراكية من النقاد المزيفين للرأسمالية، فالنقد الأكثر أصالة للرأسمالية هي أطروحة قص الحق، فهي الأطروحة التي تجد في الرأسمالية عائقا كؤود في سبيل الخروج إلى رحاب الشريعة، شريعة الحقوق والحريات التي لا طبقة رقيبة عليها، إنما هو العرف المتأسس ضمن مديات التاريخين المديد والقريب، بما لا تصل إليه مدارك من أشرب عجل روح الحداثة. واللّه أعلم وأحكم. د. محمد عبد النور 2025/06/03

في الجدل حول تصنيف اجتهادات جميل أكبر..

أهي دون الحداثة أم تستوعبها وتتجاوزها؟

في مناسبتين اعترض الأخ الأستاذ عبيدات على اشتغالي بفكر الأستاذ جميل أكبر، متسائلا عن المغزى والقصد من ذلك، فقد رأى أنه ليس من المعقول مقارنة فكر أكبر مع فكر أبي يعرب (كما ذكر)، وسأحاول الجواب على ذلك فيما يأتي كما طلب مني ووعدته، بما سيكون فرصة لعلاج موضوع فكري عام يتعلق بالفارق الدقيق بين الاندراج في السائد البنيوي معرفيا وحقوقيا وبين الانعتاق منه بشرط النظر الإسمي الاستخلافي كمدخل أوحد، على ما في ذلك الأوحد من سعة للاختلاف والائتلاف.

أولا، وقبل الكشف عن الدافع والقصد في اشتغالي على بعض نصوص جميل أكبر، خاصة كتابه "قص الحق" الذي كتبت حلقات كثيرة شرحا لما جاء فيها.. فإني سأحاول الكشف أولا عن المنطق الذي جعل الأستاذ عبيدات يعترض وبشدة على اشتغالي على أكبر ونصوصه، الاشتغال الذي يعد جزءا من نشاطي التواصلي هنا.

فهو وبعد مقالات الرأي التي أكتبها باستمرار وبشكل شبه منتظم في قضايا الفكر والشأن العام، يشكل أكبر الشخصية الثانية التي اشتغل على فكرها، إضافة إلى اشتغال على فكر الأستاذ أبويعرب المرزوقي، مع فارق زمني طويل نوعا ما بين بدايات اشتغالي على المرزوقي وبداية حديثا بفكر أكبر.

ومع أني لا أريد أن أورط الفكرين مع بعضهما البعض بشكل قسري وتعسفي، حيث المؤكد أن هناك اختلافا بينهما في تفاصيل النظر إلى مشكلات الفكر والعمل عربيا وإسلاميا، لكني أستأنس في ذلك بما وجدته في فكر أكبر من ثورية لها مصدرها ولها غايتها ذات علاقة وطيدة بفكر المرزوقي. ما يعني اشتراكهما في التناول النقدي للأزمة التي يعرفها المجال الإسلامي في الفكر والعمل، فضلا عن ذلك أن وقوعي على نصوص أكبر يأتي من باب استشعاري لأهمية ما كتب ويكتب، وذلك انطلاقا من اختصاصي في ملاحظة الظواهر الفكرية والمعرفية الحاصلة في العالم الثقافي العربي. فلأحاول إذن أن أستكشف المنطق الذي منه استساغ الأستاذ عبيدات اعتراضه؟

الواضح أن الأستاذ عبيدات وهو متابع جيد لما يصدر في الفكر العربي لم يستسغ أن يضع جميل أكبر واجتهاداته في فلك المعترف بهم ولهم في الاسهام في الفكر

الحالي عربيا، وأن يكون جزءا من سياق الاجتهادات الفكرية الجارية، الأرجح أن ذلك يعود أساسا إلى ما يظهر في نصوص أكبر من عدم عناية ولا احتفاء كبير بالموروث الفلسفي والمعرفي الغربي خاصة في جانبه الحقوقي، وما ينجم عن ذلك من عدم عناية ولا احتفاء بالنظام السياسي والاجتماعي الحديث القائم على "ثورة حقوقية"، ثم أيضا مباشرته نقد المحاولات الفكرية في المجال العربي التي اجتهدت في تفهم الشريعة ضمن السياق الحداثي، فالأستاذ عبيدات يريد أن يقول بأن "أكبر ليس منا أهل الفكر"، طبعا الفكر بما هو طريقة دارجة وسائدة تكتسب الاعتراف آليا بناء على ما أسباب وجيهة من وجه نظره، لذلك هاله أن يرى هذا الكم من النقد الجذري فظنه توهما أنه عدم استيعاب لتعقيد الحياة الحديثة أو عدم تقدير لأهميتها، وكأننا أمام إعادة إنتاج لمحنة الغزالي في عدم تقدير جهده بظنه منطلقا من جهل بمنطق اليونان وفلسفته!

ونحن نعرف أن السياق ما بعد الحداثي الغربي هو أفضل فكر يعين على التخلص من أي مرجعية أو تراث فكري صلب القاعدة المعرفية وذات التأسيس المنطقي والرياضي المحكم، فضلا عن الاطلاع الكافي على كل ما ورد في التراث الحداثي قبل المرور لنقده، لذلك، فإن بدت اجتهادات أكبر مشابهة للسياق ما بعد الحداثي من حيث تخلصها من شرنقات الركح الفكري الحداثي وتعقيداته فقد كان الأولى هو الاعتراض على المثقف العربي الذي استأنس من ما بعد الحداثة يستهدف أساسا هدم التصور الإيماني للشريعة.

إن ما فعل أكبر أنه عمل بعكس اتجاه الحداثي/ومابعد الحداثي العربي من حيث انطلاقه من تصور إيماني بالشريعة لهدم التصورات الحداثية، مع فارق أن أكبر لم ينطلق من فراغ ما بعد حداثي في نقده للمعرفة الحداثية، خاصة في بعدها القانوني حيث ينصب اهتمامه بالدرجة الأولى .

حيث الواضح أن الأستاذ عبيدات وجد في اجتهادات أكبر ضربا من الركح الفكري الماضوي بتجاهلها لـ"التقدم" المعرفي والمادي الذي أحرزته الحضارة الحديثة، فهو في نظره لا يدخل في إطار الفكر العربي الإسلامي الذي انغرست نصوصه في الحداثة، وهو تصور لا يبدو صحيحا؛ فهل فعلا أن جميل أكبر ينطلق في أطروحته من جهل لمنجزات الحداثة المعرفية والمادية؟

ولعل قطب الرحى في انسياق الأستاذ عبيدات في قدحه في أطروحة أكبر هو ما بدا غائبا في المضامين الظاهرية

لنصوصه وهو أنه يناقش المسائل الحقوقية بشكل مباشر دونما كبير استحضار للتراث الغربي ومنجزه الفعلي في الدولة والمجتمع دونما احتفاء كبير به في ذات الوقت الذي سلط عليه جانبه الفعلي والتطبيقي -دولة ومجتمعا- نقدا نسقيا.

فما يبدو من انزعاج الأستاذ من الأستاذ عبيدات من تجاوز أكبر نقد جذري للحياة المعاصرة والمجتمع الحديث، ذلك أن الفكرة الرئيسة في نصوص أكبر وأفكاره تحوم حول القول ببطلان التشريع الإنساني بما هو تشريع الإنسان للإنسان، وهو ما يجد فيه عبيدات كما يبدو رؤية نكوصية عن المسار الطبيعي للحضارة والحياة الإنسانية.

لكن إذا نظرنا في فكرة أكبر بشيء من التأني والموضوعية نجد أن أطروحته البديلة تقوم على القول بأن الشريعة كما جاءت في النصوص التأسيسية للإسلام كافية وتنوب عن أي تشريع يمكن أن يقوم به البشر لبعضهم البعض، وهذا في الواقع جملة أطروحة أكبر دون النظر في تفاصيلها .

ذلك أن الفهم المتدبر لأطروحة الحقوق الإنسانية في الشريعة كما هي مطروحة في كتاب "قص الحق" سيشي بسعي حثيث من طرف كاتبه لتحرير الإنسان من الارتهان إلى ما يقيده، وما يحد من تعاط لحريته الطبيعية؛ ولا نبالغ إن قررنا أن أكبر وبهذا السعي الدقيق هو أقرب ما يكون -من ناحية القصد النهائي دون التفاصيل- إلى اجتهادات المفكرين والفلاسفة الغربيين في مسألة الحرية، بوصفه وبوصفهم المؤسسين الحقيقيين للاندفاع التاريخي لمجتمعاتهم نحو الانعتاق الحضاري والتقدم وامتلاك أسباب القوة والسيادة.

لكن يبدو أن الأستاذ عبيدات يركز على النقد الأكبري للحداثة ومن تبناها عندنا مدرسيا، ولم ينتبه أويركز على الأطروحة البديلة التي يقدمها، فالواضح أن الأستاذ أكبر يستوعب تماما أولا، أن الأمر يقتضي انتقالا من تقييدات القانون الوضعي القائم على مبدأ مصالحة صائغي القوانين إلى تحرير التشريع الإلهي القائم على مصدر تشريعي محايد، كما وردت تفاصيله الكبرى في النصوص الإسلامية، على أن الأخير غير مدمّر لأسس التراتب الضرورية في أحياز الوجود الإنساني بقدر ما يعيد تأسيسها على التحرير، وجوهر التحرير هو "إخلاء المجال للفعل الإنساني بلا تقييد" وهو ما أصبح عادة شرطية في الإنسان المعاصر الذي نجده يبحث عن الوجه القانوني في كل ما يقوم به، أي أنه صار لا شعوريا يعرض فطرته الحرة للإخضاع، بما ينزع عنه حس

السيادة أولا قبل أن يجرده من حريته، وهذا التصور طبعا بعيدا عما يرتبط به خطأً -وبسذاجة- أنه إسقاط للتراتب الهرمي التنظيمي الذي هو مقرر في التشريع ذاته، أما التشريعات الواردة في القرآن فهي تشريعات لذاتها ومقصودة وليس لتتخذ نموذجا للتشريع البشري للبشر !

فضلا عن ذلك فإن المحور الرئيس الذي يمكن أن أفهم به عدم استساغة الأستاذ عبيدات بالذات لأطروحة أكبر فهو قيامها على "منطق حسي" مباشر يتجاوز به أكبر كما هائلا من الصور المعرفية التي بنتها الحضارة الحديثة، وكذا الأسس البانية للاجتماع الحديث التي أصبحت في مهب النقد الأكبري وعلى شفا أن لا تكون شيئا، وهو كدح فكري أخاف سيهابه ويأنف منه كل من قال بأن لا إمكان أمام الحاصل الحضاري إلى الانتقاد من أجل التحسين أو النقد التفكيكي حسب وائل حلاق، أي بعيدا وفي ذهول تام عن الأفق النقدي "الحنيفي المحدث" الذي يطرح بناء جديدا بعيدا تماما الاندراج والانصهار من جهة لكن دون غفلة عن الحاصل أو بتفكير صفري، لكن من يغيب عنه الأفق الاستخلافي سيجد في أطروحة أكبر -ولو بصدق- ضربا من "الفقه البدوي" والعودة إلى الخيم والجمال أو حتى إلى الكهوف وحياة الصيد !

فلو يعلم الأستاذ عبيدات أن المنطق الذي انطلق منه أكبر هو ذاته "المنطق الإسمي" الذي يشكل جوهر أطروحة الأستاذ أبو يعرب المرزوقي أو قل هو جانب عملي تنفيذي لها، طبعا دون اشتراط الاقتباس المتبادل بينهما، باعتبار أن الطريقة الإسمية ذات منبع قرآني فكر مبدؤها مزاولة الحقائق بشكل مباشر، دون ضرورة الارتهان إلى أي تأسيس معرفي ولا اجتماعي متقدم.

وليس من المبالغة القول غاية اجتهادات أبو يعرب تتمثل في أن الكشف على هذا المنطق الاسمي، فهو وبناء على تفكيكه أطروحة الفكر الغربي في منابعها وكذا طريقة في استيعاب مفكرينا لها نحن في مجالنا الحضاري والثقافي، فضلا أن الفكر والاجتماع الغربيين إنما قد حقق قوتهما التي نشاهدها اليوم، بناء على المنطق الاسمي ذاته .

كما أن وجه هو وجه الشبه بين أطروحة أكبر وفكر ما بعد الحداثة من حيث تخلصهما أو قدرتهما على التخلص من المخلفات الصورية للحداثة، وهذا هو الوجه الإيجابي الذي يمكن أن نستفيده من ما بعد الحداثة، يعني القدرة الشعرية أسبق من القدرة المنطقية في التخلص من هيمنة وتغول البناء الصلب للفكر الحداثي، مع فارق جوهري بينهما أيضا،

وهو ما بعد الحداثة كما الماركسية رغن نقديتهما الشديدة للحداثة والرأسمالية على التوالي إلا أنهما لم يتخلصا من التبعية الجوهرية له الأولى في تاليه الإنسان والثانية في التأسيس المادي، وهو نفس موقف الحداثي العربي سواء في نسخته العلمانية كما وائل حلاق أو طه عبد الرحمن في نسخته الصوفية، كلها مواقف لها جذر وموقف واحد في النهاية، فهي إنسوية من حيث المنطلق ماديا أو روحيا وهي اندراجية من حيث الغاية فهي كلها استسلمت وخضعت للتشكل التاريخي-البنيوي للحضارة الحديثة: الماركسية وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية والائتمانية، جميعها حاولت الانفلات وإن بصدق لكنها لم تستطع، وبما يمكن أن تفيده جزئيا .

لذلك، ولعلي هنا سأكشف عن العلة التي تدفعني أيضا إلى الاشتغال على نصوص أكبر، ومحاولة شرحها هو ربطها خاصة بالمنطق الاستدلالي الإسمي الذي يعتمد على الجوانب المعرفية والصورية الحديثة كمعطى للدرس والنقد، بمعنى آخر، إن غايتي هي استنطاق المنطق الكامن في كتابات ونصوص أكبر. وهذا ليس بعيد عن هدفي أيضا. من شروحي على فكر أو أفكار أبو يعرب المرزوقي التي يطرحها بشكل عكسي لما يطرحه أكبر.

أطروحة أبويعرب مفعمة في مضامينها الشكلية بتصورات المعرفة الحديثة، وسعيي نحو أطروحته -في جانب منه- هو تخليصها من الجوانب المعرفية المعيقة عن فهم أطروحته. بما يسميه هو تقريب جمهوري، بينما هدفي من شرح نصوص أكبر هو تقريبها من النخبة التي تشربت المنطق الحديث في صيغة مدرسية نقلية، ويبدو أنها تفهم كل شيء على أساسها.

فالواضح أن أطروحة أكبر كان لها تقبل واستقبال جماهيري عكس أطروحة أبو يعرب التي هي طرح نخبوي موجه للنخبة، وهو ما أحاول تقريبه للجمهور، أما ما أحاوله بالنسبة لأطروحة أكبر هو تقريب فكره إلى النخبة.

طبعا ما كنا بحاجة إلى ذلك لو ما أنه كان بمقدور المثقف العربي أن يقوم بذلك بنفسه بأن يفهم الأطروحة باستيعاب الدليل الخافي و المتخفي وراء الشكل الأسلوبي الظاهري؛ والغريب أن الرجلان يعانيان معا من نفس الإشكال وهو عدم الفهم، لا ابويعرب فهم نخبويا ولا أكبر فهم جماهيريا في عمقه، بالنظر إلى استدلاله المباشر.

لذلك فإن جمعي في الاشتغال بين الرجلين، أو الحكيمين كما اسميتهما، وذلك باعتبار أن فكر أحدهما هو مرآة

لفكر الآخر، مع تخصيص طبعا أهمه هو تقابل اختصاص نصوصهما الأول فلسفي الجوهر، والثاني حقوقي الجوهر فضلا عن الأسلوب وطريقة النظر والرؤية، لكن المشترك هو طريقة الطرح التي تفرض على قارئهما الدخول في سياق استكشاف للاستدلال الضمني الوارد في نصوصهما بطريقة سقراطية-فلسفية في ظل هيمنة كاسحة للأسلوب السفسطائي .

والسؤال هنا هو لماذا قبل الأستاذ عبيدات أطروحة أبي يعرب، تقبلا واستقبالا، ولماذا أعرض عن أطروحة أكبر؟

يقيني أن الأمر متعلق أساسا بتقبل لظاهر أطروحة أبو يعرب دون النفاذ إلى غاياتها ونهاياتها ذات الشحنة النقدية الغزيرة تماما كما هي شحنة أكبر. الشحنة النقدية المستمدة من "الفكر الاسمي" بما إهي تعبير عن تيار موجود في الأمة يستلهم نسغه المقوم له من النصوص التأسيسية لـ"الحنيفية المحدثة" الذي لم ينتشر بعد إلى درجة كافية، حتى أصبحنا نرى أن من يستبطنها -كل على طريقته- خارج "طائفة المفكرين" وخارج السياق الفكري المعرفي الاستدلالي، فالأمر إذن ينطوي على غربلة حقيقية في التصنيف الفكري بعيدا عن التحكم الأسلوبي الظاهر في النصوص.

الواضح أن الأخ عبيدات يضع أبو يعرب، قبل أكبر، في سياق غير الصحيح أو على الأقل غير الأصيل، بناء على بعض المظاهر أسلوبية في فكره، وخاصة بناءه أو استيعابه لفكر الحداثة الغربي، وهذا لا يعني، كما تقدم، أن أكبر جاهل بالحياة الغربية، فهو مطلع عليها، على الأقل في جوانبها، في مجال تخصصه العمراني، لذلك فهو من باب الالتزام عند اقتحامه لمسألة الشريعة، التي هي مسألة فكرية إنسانية، أعني من العلوم الإنسانية، لم يلتفت كثيرا إلى الأدبيات الغربية التي كثيرا ما تشكل مصدر تقعر أكثر منه انتفاع حقيقي عند نخبنا.

فضلا عن ذلك فإن أبا يعرب يميز نفسه بشدة في فكره ليس فقط عن الحداثيين، إنما أيضا حتى عن الإسلاميين. بعدم فهم "النقد الإسمي" في جوهرها فضلا عن كونهم لم يدركوا أن الأمر مرتبط باجتهادات تأتي في سياق حضاري وأنها ليست إلا إسهامات جزئية فيه، بمنطق الضوء المشع لا البؤرة الجاذبة، بعيدا عن اعتبارها نفسها مذاهب فكرية مستقلة عن بعضها البعض، أو يؤسسها أشخاص ينسبونها إلى أنفسهم، فليس الأمر متعلق بتأسيس طائفي للفكر والمعرفة، لذلك، فإن لم يكن الفكر والمعرفة في خدمة الأمة، نابعا منها وناسبا نفسه إليها فسيقف ندا لها ويعمل ضد مصالحها، وهذا ما كان علي بيانه. والله أعلم. د/ محمد عبد النور 2025/04/18

أحداث وأحاديث

في سيادة الخطاب الشعبوي في مسألة الهوية الجزائرية

هل من خطاب أكاديمي/دبلوماسي بديل؟

كنت قد كتبت مقالا حول ما يتعرض له التيار الإصلاحي والنهضوي في الجزائر من تعويم في "أيديولوجية بعثية متخفية" بعيدا عن روح التجديد الديني والاستئناف الحضاري، وكانت الغاية استنقاذه من الانجرار الصامت نحو الشعبوية التي استقطبت الكثير من الأكاديميين وأصبحت تشكل ملاذ فكريا ومعنويا لفئات كثيرة من الشعب، تماما كما سعيت وأسعى دائما إلى التمييز بين الوجود الأمازيغي الطبيعي، وبين ما يسعى البعض لاصطناعه كأيديولوجيا بديلة تستقطب الأمازيغ عامة إلى مشروع انفصالي، تمييزا له عن من عمل ويعمل بشكل عفوي وفطري في سبيل الحفاظ على التراث الأمازيغي اللغوي والثقافي - بشكل مخبري ومتحفي- كثقافة فرعية ضمن ثقافة عليا هي الإسلام دينا والعربية لغة، ولأن الحضور الانتروبولوجي الفعلي للأمازيغية كلسان محكي وكنمط عيش موجود سار بالأصل ليس بحاجة إلى إعلان أو مظاهرة .

وليس الأمر عندي متعلقا بمحاولة الوقوف في الوسط، لأن الغاية هي الدفاع عن المستهدف من الأيديولوجيتين، وهو العمل ضمن مشروع التجديد الديني والاستئناف الحضاري باعتبار الجزائر جزءا مهما من ديمغرافيا وجغرافيا عالم الإسلام، ولأن الانجرار وراء الصهر والتذويب الشعبوي المزدوج يقوم أساسا على غفلة أو نسيان لحقيقة الصراع الأساسي والأصلي وهو الصراع مع "المستعمر القديم" -وأدواته وآلياته المتجددة- الذي هو واجهة لصراع أكبر ذو جذور دينية خفية غالبا يسعى لتقويض "مشروع سيادة إنسان المغرب الكبير على نفسه" إما لاستتباعه نهائيا أو العمل على بقائه دائما مشتتا ومستضعفا .

ولعل رأس الإشكال عندنا هو انجرار الأكاديمي والمثقف عامة إلى تلك

التقاطبات الشعبوية، وعدم القدرة على الثبات العقلي والنفسي أمام التجريف، وذلك هو عين القابلية للاستعمار، النفس المستعدة للهياج والفوران الغريزي بمجرد المساس بإنيتها التكوينية الطبيعية والتي كثيرا ما تكون متخيلة، لا أقصد البقاء على الانزواء والاستقالة، الذي هو حال الغالبية العظمى من الأكاديميين والمثقفين للأسف الذين قد لا يتحركون إلا مناسباتيا، إنما أشير خاصة إلى الفئة المنخرطة في العمل النضالي التي لم تستطع أن تنتج خطابا متوازنا لا يكون فقط البديل عن خطاب الاقصاء المتبادل، إنما خطاب مصطنع أساسا لمواجهة الابتذالات والابتسارات الشعبوية التي أصبحت تصدر في كثير منها عن أكاديميين بكل أسف، ما يشير إلى عمق الإشكال، فبدل أن يكون المجال الأكاديمي فضاء معقما فيه تنتج الاستراتيجيات الوطنية التي تتعالى على الصراعات أصبحت مجالات لإنتاج النعرات الهووية، والمقصود خاصة كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

فالواضح ان المجال الأكاديمي الجزائري في الاجتماعيات عموما كان يعاني بعد الاستقلال من سيادة القطب الاشتراكي عليه، ثم استحال قليلا ليكون تقاطبا بين الإسلامي والعلماني مع ما كان فيه من إسهامات اشتغلت دائما على "المفاهيم العلمية" رغم محدودية ذلك لما عرفه المجال الأكاديمي الجزائري عموما في الإنسانيات خاصة من توظيف سياسي أبعده عن الأكاديمية الصرفة، ثم لم يلبث أن تحول بداية العشرية الثانية للالفية الثالثة إلى سيادة القطب الشعبوي عليه، وصارت قضيته الأساسية تحقيق الغلبة في نشر السرديات لا بناء رؤية تكاملية.

بينما المنتظر أن تكون الشفرة المشتركة بين الأكاديميين في أقسام الإنسانيات هو التنافس على تقديم الخطط الاستراتيجية التي تؤسس للحمة وطنية بلا انقسامات، لكن الحاصل أننا أصبحنا نرى رموزا للتقاطب إلى درجة الاستئصال وبث الكراهية هنا وهناك تنساق بعفوية أو بقصد لتتصدر المشهد وتصبح متحدثة باسم الهبل الشعبوي يجمع بينها التنادي إلى تقديس ثقافاتهم الفرعية لتسويدها بديلا عن الثقافة الرئيسة، هذا وأنا أكتب هذه السطور أعلم أنني كالذي يصرخ في واد، ما دام صانع السياسات العامة لم يتحرك بجدية بقوانينه، وما دام صناع السياسات التربوية والأكاديمية لم يحرك أسباب الرقي بالمستوى العلمي للتلاميذ والطلاب فإن الأمر نذير بالانجرار إلى ما هو أسوأ.

لذلك لا أجانب الصواب إذا رأيت أن ما حصل بعد بث لقاء القناة الكيدي إنما هو

إمعان في إضعاف الجبهة الداخلية واستهداف لها لتيسير التربص الخارجي بالبلد، ثم التعامل غير الموفق مع تصريحات الأستاذ بلغيث يزيد الطين بلة، ذلك أن الأستاذ قد أعلن نفس الرأي في فضاءات ومناسبات أخرى لكن دون أن يكون لها ذات الصدى السلبي الكبير، وكان كلامه سيؤخذ بوصفه حقا للاختلاف في الرأي، مع تحفظي الذي أبديته بداية في انسياق الأكاديمي نحو الرأي الشعبوي، حيث الواضح أن الأستاذ بلغيث على علو مكانته الأكاديمية قد انجر مع قادة رأي شعبيين يجالسهم ويبدي مساندته لهم، إعجابه العلني بالناشط "ياجورة" مثلا، وهو موقف ليس بالموفق لأن على الأكاديمي دائما أن يبقى على مسافة حتى مع من يتفق معهم.

فليس المطلوب من أكاديمي خبير في قناة عالمية إخفاء نزعته النضالية، إنما كان الأمر يقتضي التحلي بالحكمة الدبلوماسية التي يتطلبها الظرف، وعلى أي حال فرأيي أن التصرف معه بالطريقة الأمنية غير موفق، لأنه تعسف في حق صاحب رأي، ما دام ذلك مسموحا لغيره وفي مناسبات أخرى، ولأن قانون تجريم إيقاظ النعرات لم يفعّل بجدية، ولأنه خاصة يؤجج لغطا كبيرا في قضية هي بالأساس زائفة، رجوت منذ اليوم الأول لاستكشافي لها كظاهرة متكررة بشكل متصاعد أن تنحو إلى الخفوت لكنها ها هي تنحو إلى الصعود والتكريس والانتشار في الأذهان وفي النفوس.

عموما كنت أيضا قد أوعزت ظهور المد العربشي إلى بقايا البعثيين الذين همشوا خلال العهدة الاشتراكية، فترة بومدين، فكان أن انتقمت الفكرة المهمشة بالعودة إلى الظهور بالشكل الذي نراه يحاول القضاء على ما تبقى من فكرة الإصلاح والنهوض لكونه الأقرب إليها فكريا من المد البربري الذي يتغذي على مثل نقيضة، لذلك فإذا كان المد البربري كأيديولوجيا، وليس كوجود طبيعي فطري، واضح عند كبرائه في عدائه للمقومات الهووية الرئيسة، الإسلام والعربية خاصة، فإن الإشكال في المد العربشي أخطر لكونه يصادر الفكرة المخلِّصة من المدّين معا، ويصنفها لصالحه، خلطا لها مع المقومات الرئيسة يجعل من محاولة التمييز بينهما عداء للمقومات، وفي هذا لا يختلف الأمر مثلا مع ما تمارسه إيران من مصادرة وتشويه لفكرة المقاومة، فكذلك العرابشة يصادرون العربية والإسلام، فيوصم كل من يتحدث باسم المقومات عربشيا، أو من يحاول التمييز بينهما عدائيا للمقومات، فتحجب الحقيقة الإصلاحية والنهضوية في غياهب التاريخ

والصالونات الضيقة أو النسيان العام لتحل الكارثة الأهلية بأبنائها.

أما المسألة التي أثارت اللغط والمتمثلة أساسا في نسب البربر إلى العرب، ونسب كل نشاط أمازيغي لأجندات استعمارية فيمكن أن أفهمه كما يلي:

أولا: لا شك أن الروابط بين البربر والعرب قبل الإسلام التي قد تصل حد "الأصل القديم" الواحد، وقد قرر مفدي زكريا في إلياذته بأنهم أبناء عم، ولا شك في وجود روابط تاريخية بالنظر إلى التجاور الجغرافي المتصل، فضلا عن الالفاظ الأمازيغية العتيقة التي تشكل في نظر رشيد بن عيسى المهمل من العربية، مما قد يصح أو لا يصح نظرا للتعسف الذي يمارسه اللسانيون في الكثير من اجتهاداتهم وهو ما يضعف صحة كلامهم خاصة عندما تغيب عنه القرائن المادية والمنطقية القوية، بينما بخصوص التمسية بربر فالأغلب أنه تسمية عربية لسكان بلاد المغرب القدامى، وهو مستمدة من طريقة نطقهم بأنها بربرة، أي كلاما غير مفهوم وينطوي على رطانة بالنسبة لفصاحة العرب، ومن عادة العرب أن يسمو لهجات بعضهم البعض بستمية تتضمن تكرير الحرف الغالب على اللهجة مرتين، أما الأمازيغية فلعله مستمد من قبيلة بني مزغنة التي يعود إليها فضل بناء قصبة الجزائر، فتم تعريبها بالأمازيغ، تماما كما تم تعريب إسم دزاير من القائد الصنهاجي زيري، فأصبحت الجزائر، ولو تتبعنا سياق التعريب الذي لحق بالأسماء الأوروبية لوجدنا ذلك منطقيا .

إلا أن ذلك لا ينفي حقيقتين ناصعتين الأولى تاريخية والثانية لسانية، أما التاريخية فهي أن العرب الفاتحين لبلاد المغرب وجدوا قبائل وتجمعات بربرية/أمازيغية، تتحدث بلسان مختلف عن اللسان العربي ولها تاريخ مستقل عن تاريخ الحجاز والشام ومصر، تعاقبت عليه حضارات منها الحضارة النوميدية الأهلية، لذلك فحتى نسبة التيفيناغ إلى الفينيقية لن يجدي في تحقيق التوحيد الأيديولوجي القسري، الذي لن يحدث إلا بروح دينية متسامية عن الأشكال والمظاهر الثقافية والسياسية، وكذلك الهجرة الهلالية التي بوصولها ألفت نمطا جبليا وحضريا زراعيا مختلف تماما عن النمط الرعوي البدوي للهلاليين، ذلك الاختلاف في النمط المعيشي جعل التدامج متعسرا بداية الأمر، وله انعكاسات سيكولوجية إلى غاية اللحظة خاصة في غير المناطق الحضرية الكبرى، وهو ما لا يمكن تجاوزه بغير روح الإسلام الأولى التي صهرت الأنصار بالمهاجرين؛ أما لسانيا فما يزال الأمازيغ منتشرين عبر جميع أنحاء الوطن، بغض النظر عن

النسبة بالنسبة للعرب عاربة منهم ومتعربين، يتكلمون كلاما محكيا يوميا متمايزا تماما في الأسلوب النحوي والصرفي واللفظي عن العربية مع وجود كثير استعارات منها، وهي أمازيغيات متعددة بينها مشتركات متعددة لا تترك مجالا للشك في أنها من مصدر لغوي أم كان موحدا قديما .

ثانيا: لا شك أن الاستعمار الفرنسي خاصة قد عمل بشكل كبير على بث التفرقة بين مكونات البلدان التي تستعمرها، وبالتأكيد فرنسا ستوظف العامل التاريخي الإثني للتفريق بين العرب والأمازيغ بفصلهما عن الآخر، وبما أن اللسان الأمازيغي يقف في حالة وسطى، فلا هو اندثر نهائيا كما الآرامية والكنعانية مثلا ولا تم إحياؤه مثل التركية والفارسية، فإنه إحيائها المتأخر سيشكل مادة دسمة للاختلاف حوله، خاصة وأن اللغة الرسمية لبلاد المغرب أصبحت العربية بلا منازع بعد الاستقلال، جعل الأمازيغ من لغتهم، لغة محكية يومية كباقي اللهجات العربية الدارجة، يتحدثون بها بشكل عفوي ويحافظون عليها لبقائها فصيحة إصلاحا لمنطق الناشئة تماما كما يجب أن يبقى أي لسان محكي فصيحا بين ناشئته إصلاحا لمنطقهم المعيشي اليومي، وذلك ما يتطلب العمل على إبداع الوسائل والفنون التي بها يتم حفظ اللغة والتراث، مثل الغناء الشعبي والفنون المجاورة، كلها تربط الإنسان بأرضه وماضية، كحماية رمزية وفعلية نفسية ووجدانية، ذلك أن التوفر على التقاليد عرفية ومؤسسية مهم جدا، ذلك ان الروح الدينية تأتي خاما يتم صبغها أنتروبولوجيا، مع البقاء ضمن حدود التوحيد، لذلك فالنشاط والعمل لأجل الأمازيغية يماثل كل مساعي الحفاظ على العربية الدارجة والفنون المرافقة لها، إنما يجب أيضا عزلها عن التغذية الأيديولوجية التي لاشك ارتبطت بها بشكل سياسوي فج، ولا ادل على ذلك الاعتماد المرتجل لتدريس الأمازيغية دون عمل أكاديمي طويل ورصين، وقسر الناشئة على تعلم أمازيغية ليست أمازيغيتهم، ما يفرض ضرورة التمييز بين النشاط الطبيعي والفطري للحفاظ على اللسان والتراث، ويفرض على صانع القرار والسياسات البناء القاعدي المتين للسير في خدمة التراثات والألسن المحلية عربية وبربرية .

أخيرا، أختم بأن التعامل مع شخص الأستاذ بلغيث كان يمكن أن يستغل بشكل عكسي في فائدة الشأنين العام والأكاديمي، بأن تستصدر أوامر رئاسية أو وزارية باستشارات أكاديمية عامة عبر مختلف المؤسسات الاكاديمية، أو/و

بإشراف من كبار الأساتذة والباحثين في مختلف العلوم الإنسانية لتقديم مسودة تهندس فيها الوجود الهووي الجزائري بشكل تكاملي جامع ومانع، دون الحرج في فتح المشكلات المرضية التي تقبع في بعض مفاصل الجسد الثقافي والاجتماعي الجزائري، ذلك ما بدأتُ فيه محاولا الإسهام في سلسلة محاولات لتجديد وإعادة قراءة تاريخ المغرب الإسلامي الأوسط، والانتهاء إلى خطاطة عامة تفيد الأكاديمي والشعبي معا في عدم الانزلاق نحو الاستقطاب الهوياتي وإعادة إلى حالته الفطرية الطبيعية. د/ محمد عبد النور 2024/05/05

استراتيجية التشويش على العمل للبعائد بالحرب

وحتمية وحدة الساحات بين بيت المقدس ودمشق

في انتظار حدوث مفاجأة تبقى احتمالاتها قليلة بالنظر الواقعي المحض، ومن دون إعدام ممكنات المكر الإلهي الخيّر فإن ما تبقى من إمكانيات للمقاومة في غزة لا تبدو كثيرة، فلا الشعب قادر على إحداث شيء إلا النفاذ بجلده إن استطاع، وهو يفضل أن يبقى وأن يموت في أرضه، وقد تعلّم درس النكبة، متبرعا بدمه وآلامه للأمة الساكتة، ولا الفصائل المسلحة تبدو مالكة لزمام إحداث مفاجأة أخرى على غرار السابع أكتوبر، فالواضح انما تعرضت له حماس وكتائب القسام من تصفيه لقادتها أشبه بما حصل لحزب الله من حيث هي نهاية مرحلة، فليس من السهل تعويض قادة كبار في السياسة والعسكرية في ظرف يسير، فضلا عن الاستعداد النفسي لذلك بعد الذي حصل، فلا يجب أن نتصور ان بإمكان المقاومة أن ترد شيئا يذكر إلا بطريقة الكر الخاطف التي قد تكون أجدى الآن فلم يبق شيء يمكن خسارته ..

وأمريكا عازمة على القضاء على ما تبقى من مقاومة في اليمن فضلا عن غزة، والموقف الايراني بدا اكثر وضوحا الآن من تنصله من كل دعم لأحزاب المقاومة، وأشعر القوى الدولية أنه داخل في سياق التطبيع الخفي مع أمريكا تحت شعار "الملف النووي" والعودة الى مربع الدولة الوطنية واستغنائها عن طموح الامتداد والتمدد في العالم العربي والعودة إلى الانكفاء في نطاق الدولة الوطنية والحكم ذي الطبيعة الدينية الباطنية وهو ما قد يجلب له أزمات داخليه لأن غالبا شعارات العدو الخارجي تؤدي إلى الوحدة وتفرضها، رغم أن هذا لن يلجم إيران عن التدخل بما يخدم مصلحة إضعاف شعوب المشرق ودوله، خاصة ما تبقى له من نفوذ صريح في لبنان والعراق .

مقابل ذلك يبقى تأخر حماس في إعلان انفصالها عن محور المقاومة جعل منها دائما امتدادا حقيقيا لإيران، ماديا ومعنويا، وهو ما أبقاها الحجة الأقوى لكل منخدع بالوهم الإيراني من الجماهير والنخب من الأنظمة المحيطة التي تعيش على رهاب التخويف الوهمي من إيران، حيث كان المفترض أن الحاصل في سوريا

من نشوء نظام جديد وانهيار النظام القديم أن يحدث اتحاد بين المشروعين مشروع تحرير فلسطين ومشروع تحرير سوريا بما هو المطلوب تاريخيا وموضوعيا كشرط لتحقيق الاستقلال التام في المنطقة بما هي كلها منطقة واحدة هي: الشام بعيدا عن القطرية.

لذلك بقي الطوفان حدثا تاريخيا مركزيا في لحظتنا الراهنة، لكن ورغم أهميته الكبرى وما أحدثه من زلزال أدى إلى نتائج لا رجعة عنها، إلا انه بقي من الناحية الواقعية حدثا معزولا لارتباطه طيلة العدوان على غزه بإيران ولم تلتحم المقاومة الفلسطينية بشكل كبير بما يحدث في سوريا، ولا يبدو أن السوريين أيضا جاعلين في أولويتهم الالتحام بما يحدث في فلسطين رغم أن سياق الأحداث المتمثل في الاستهداف المستمر لسوريا من طرف اسرائيل يجعل قضيتهما قضية واحدة، وقد تصبح مجابهه العدوان الاسرائيلي المتواصل والمتعاظم الأولوية القصوى للنظام الجديد في سوريا، رغم كل العوائق التي تقف حائلا دون هذه المهمة، وهما خاصة: 1-ضعف الإمكانات الحربية، 2- أولويات بناء الدولة وإعادة احتضان الشعب، إلا أنها يبدو أنها تعاجل السوريين بشكل متعاظم، فيكون المنطق السليم هو أن الطوفان لم يحرر أو لم يساعد فقط على تحرير سوريا من نظام الأسد، انما سيساعد أيضا وسيسهم أو سيدفع إلى التحام قضيتي المشرق الرئيستان وهما: 1-تحرير بيت المقدس، 2- تحرير دمشق، هذا الذي يجب أن يفهمه القادة الجدد في سوريا وكذا قادة المقاومة الجدد في غزة .

لكن الإشكال لا يكمن فقط في فهم منطق الأشياء إذا حصل عند القيادتين، بل أيضا في العوائق الذاتية التي تجعل أحيانا مقاومه العدو الداخلي أولى من مجابهة العدو الخارجي، أتكلم عن الطوائف في سوريا التي تحيط بحدودها والتي تلعب دورا سلبيا في أي مبادرة لرد العدوان، وبالمناسبة فإن عملية رد العدوان التي أسقطت بشار، قد تضطر لاستكمال مهمتها كرد للعدوان الإسرائيلي، وكذا مواجهة الغزيين لسلطة فتح بوصفها عدوا متقدما يسابق إسرائيل على التهافت على شعب غزة والضفة ومقاومتهما؛ فما يبدو أنه يتطلب الوقت الطويل لعلاجه تعاجله القضية الحربية المستعجلة، حيث التحدي والمعادلة الراهنة واضحة جدا وهي: كيفيه العمل للقريب والبعيد في الآن نفسه؟

حتى تركيا أيضا واقعة في هذا التحدي، حيث الواضح أن تربص اسرائيل المستمر بسوريا هو تربص بتركيا الساعية للعمل

من أجل العمل للبعائد، لكنها قد تضطر أيضا إلى العمل على ما تعاجل به الآلة الحربية الإسرائيلية ومن وراءه الالة العسكرية الدولية، ذلك ما يؤكد ويرسخ حاله اللايقين المستشرية في المشرق، وينبئ بحدوث مفاجآت غير بعيدة، وغالبا ستجعل الشعوب المحيطة بفلسطين وجها لوجه، ذلك أن الأنظمة أيضا هي الاخرى تشكل طابور خامسا أو عدو متقدما يسابق العدو الخارجي.

السؤال الأساسي والرهان والرئيس هو حول كيفية تصرف تلك الشعوب والقوى التي ستتحرر من تبعيه رؤوسها للمحتل، حيث من المستحيل أن تتعرض الملايين المحيطة بفلسطين للإبادة من الأقلية الموجودة في إسرائيل، لذلك سيكون إعلان الحرب من العدو ضربا من المعاجلة والتشويش على كل تخطيط بعيد المدى، بوصفها الاستراتيجية والخطة والوحيدة التي يتمسك بها تتمسك بها إسرائيل مع القوى الخارجية الدولية لإنهاك وإضعاف القوى الاجتماعية والسياسية التي يمكن أن تنهض في ظل الفراغ الذي سيحصل حتما.

والمحصلة هي أن الرهان على المقاومة لم يعد رهانا واقعيا إلا بمفاجأة قد يخبئها المكر الإلهي، أما بعد ذلك فالأمور من الناحية السببية والعقلية تشي بأنها سائرة بالعدو المحتل إلى إغراق المنطقة في الحرب ما دام مستأنسا بالدعم الأمريكي اللامحدود، لذلك لابد من التخلي عن أوهام ان المقاومة قادرة على إحداث أي شيء ممكن الآن، تخلصا من وهم انتظار المخلص، المقاومة في فلسطين خاصة أدت ما عليها عمليا وهي، رغم خطأ استمساكها الخطابي بمحور المقاومة المفلس، الكتائب وبقية الفصائل تبدو منهكة غير قادر على أي شيء، تماما كما حدث لحزب الله بعد القضاء على زعيميه الأول والثاني، فالأمر متعلق بنظر واقعي إلى الأشياء حتى يمكن اختصار الطريق وعدم التمسك بأشياء لم تعد موجوده.. والله أحكم وأعلم. محمد عبد النور 2025/04/03

ماذا لو كانت المشكلة أيضا في أسلوب تعاملنا مع الحدث!

أو كيف تتجلى "مشكلة الأفكار" اليوم؟

الرأي عندي أنه وبدل جلد الذات بسبب التقصير والتخاذل، سواء جلد الذات الفردي أو الجماعي أو تبادل التهم بين الحاكم والمحكوم والأحزاب وغيرها من القوى التي يمكن أن تتحرك.. أن يتحول هذا الفضاء، ومنه كل فضاءات التواصل، إلى مجال للتفكير في كيفيات تقديم يد العون والمساعدة والانخراط الفعلي (معنويا وماديا) في المعركة، التي هي إبادة وليست معركة لأن العدوان من جهة واحدة، قصدي أن نعمل على تحويلها إلى معركة تقوم على بعض التكافؤ، وأن المنطلق هو التفكير بطريقة إجرائية وعملية في كل ما يمكن القيام به، بمنطق "كل يعمل على شاكلته" فليس توحيد تصور أسلوب العمل وكيفياته شرطا، إنما التوحيد المطلوب هو التخلص من السلبية التي تحول فيها تصرف المتابع إلى ما يشبه النحيب واللطم! بل صرنا نسمع حتى إشعارات انسحاب من هذا الفضاء! وكأن المعركة انتهت وحسمت! بينما الأمر منذر بشر كبير (وليست غزة إلا نموذجا للقادم على كل المشرق وربما حتى المغرب) ولن يتحول إلى مبشر بخير كثير إلا إذا ما تحركنا ههنا بطريقة إيجابية.. أعلم أن الأمر سيثقل على أغلبنا لما مردت عليه تصوراتنا وسلوكاتنا من صورية بعيدة الشقة عن المبادرات المباشرة ومستبعدة للإجرائية العملانية، وانتظار التصرف من الحاكم ولومه حتى أصبح كبش فداء عكسي، وقد تجلى أكثر من أي وقت مضى، أن لا حيلة له، وأن المواطن البسيط هو أكثر تحررا وامتلاكا لزمام المبادرة من الحاكم؛ والفكرة باختصار هي أن النظر الإجرائي المباشر إلى ما يحدث بطريقة جغرافية ميدانية، ربما بدءا في العودة إلى الخرائط للتفقه أكثر فيما يحدث أين يحدث وما هي المسافة التي تفصلنا عنه، ثم التفكير في كل طرق الحرب التي حصلت في التاريخ، للنظر في أفضل الطرق الحربية والسياسية الممكنة، والنظر في الآليات المستعملة، والتقنيات الفائقة وإمكان استعمالها، وكل ما إلى ذلك من الطرق ذات النهج الاجرائي العملي البعيد عن السلبية الصورية، أعني التفاعل مع الحدث بأنه يعنينا كأفراد ومجموعات، وكأنه يطالنا، وهو بالفعل سيكون لوما تصرفنا

اليوم بالنهج الأصوب، وجدت دعوات معزولة منها من قال بالنفير بالأسلحة البيضاء، وأخرى توجه دعوات لطياري دول الطوق للتصرف الفردي الحر، لما لا يملأ هذا الفضاء بالأفكار، فالمشكلة ما تزال إلى اليوم هي مشكلة أفكار، ومعناها غياب التفكير بالحس الشخصي المباشر وتحمل المسؤولية الفردية بعيد عن إلقاء اللوم على أحد، مشكلة الأفكار أن نستند في تفكيرنا إلى استبعاد المسؤولية أولا وإذا ا فكرنا إجرائيا لا نفكر إلا بطريقة هيكلية تستحضر كل عوائق التاريخ، وتنسى أنها كائن حي مبادر بأي طريقة كانت، فالانسجان في الأطر الاجتماعية الثقافية والسياسية هو أكبر عائق أمام التفكير المبادر، عموما وحتى نكون إيجابيين بدءا من هنا هو اجتماع الأغلبية على أن ما يحصل جريمة في حق من ننتمي إليه وينتمي إلينا، لأن ما يحصل اليوم في غزة ليس بأكثر مما كان يحصل في سوريا لأكثر من عقد، لأن الضمير الملوث هو الذي منعنا من الرؤية حينا، وعلى اي حال نستبشر خيرا بالاستفاقة ولو المتأخرة، لكن الاستفاقة لا تكفي لوما تسلحت بالنهج والطريقة الإجرائية العملانية، انطلاقا من أنه يمكننا فعل الكثير لوما غيرنا أسلوب تفكيرنا من الصورية السلبية إلى الاجرائية الإيجابية. والله أعلم وأحكم وهو يهدي السبيل. د/ محمد عبد النور 2025/04/05

في الآثار المتعدية لـ "طوفان الاقصى"، المتوقعة وغير المتوقعة

أسئلة الحاصل والمآلات

سأنطلق من محاولة تحييد تهمة الطائفية أو حتى الأيديولوجيا التي يحنط بها الكثيرون أذهانهم عند مساءلة "محور المقاومة" في مواقفه وتصرفاته أو التشكيك في نواياه، لاشك أن هناك الكثير من معارضي المحور ممن لم يتحرروا من الوباء الطائفي والأيديولوجي ذي الجذور القديمة، لكن هناك مدخل آخر يجعل نظر من يسائل المحور متطابق مع الموقف الطائفي لكنه متمايز عنه بالجوهر(*)، هو مدخل الوقائع الحية على الأرض، وأن الموقف السلبي من المحور لا يعود إلى الماضي السحيق بقدر ما هو منطلق من مشاهدات وملاحظات لا يتعدى عمرها عقدين، تعتبر عندي كافية لتأسيس موقف سلبي من المحور بناء على ممارساته وأفعاله في المنطقة العربية بالتحديد، على أن قصدي من طرح الموضوع لا يتجاوز مسألة الموقف والإسناد المعنوي لا غير، يعني لن أدخل في حساب الوقائع ولا المصالح ولا حتى الأيديولوجيا ولا المآلات الممكنة أثناء الحرب وبعدها إلا بالقدر الذي يثبت صوابية الموقف السلبي أو المتشكك من المقاومة، فالهدف من المقال هو مخاطبة "الوعي العام" في موقفه من الحاصل لا غير .

لكن قبل ذلك، فلأبدأ بالكلام في مسألة الانتصار للجمهورية الإسلامية في مواجهتها للعدوان الصهيوني عليها، في هذا التوقيت بالضبط، إذا سلمنا بأن توقيت الموقف وإعلانه مهم جدا، وأنه فعلا توجد أوقات يجب فيها التركيز على المؤتلف والابتعاد عن ترديد المختلف، لتحقيق وحدة فعلية ومعنوية تستهدف العدو المشترك، وهذا يعني أن العدو المشترك هو إسرائيل سواء عند المساند لإيران أو من يقف في الحياد، فظني أن الموقف الحالي الأمثل من كل من يسائل محور المقاومة في أفعاله وسلوكاته ويشكك فيه، هو إعلان الحياد، دون السقوط في مطب الانتصار للعدو المشترك .

ذلك أن الحقيقة الثانية في المسألة، هي عدم تكافؤ طرفي الصراع، لا من حيث الإمكانات الذاتية ولا من حيث الأحلاف، فغالبية المتابعين من من المنتصرين للمحور يخلطون بين الانتصار للمحور - سواء كان جزئيا خلال الحرب الجارية أو كليا في كل ما يصدر عنها- وبين حساب

قوته الحقيقية على أرض الواقع، فالواضح من الناحية الفعلية أن الجمهورية الإسلامية لم تتوقع العدوان عليها ابتداء، ولا أنها تمكنت من حماية الصف الأول من قادتها، فهي لم تختلف عن حزب الله عندما قرر الصهاينة القضاء على قياداته الأولى، بل تشابه الأمر حتى في قتل الشخصية البديلة، بعد تعيينها بقليل. فهذا دليل أول على الضعف العسكري .

ثم إن نهج التوسل المستمر للجمهورية والتهديد الكلامية، وطلب الوساطات والترجيات لكل الأطراف جلي واضح، وهو دليل ثان على الضعف، ذلك أن منطق الحسم في الحرب هو منطق "كسر العظم" العملي، لا التهديدات ولا الترجيات، وهو باختصار منطق الصهاينة في الحرب الجارية، مباشرة الحرب لا هوادة، والذي يستعمل الطائرات القريبة وذات الدقة في الحرب، مقابل المسيرات والصواريخ العابرة للدول، التي أصبح الجميع يسمع بسفرها جوا قبل وصولها إلى الهدف .

وعلى كل ذلك، فإن السؤال المحوري والأهم يتعلق بالاعتبار التالي، هل الجمهورية الإسلامية بنظامها الحالي جزء من الوحدة الشعورية والحضارية العامة للأمة؟ أو بعبارة أخرى ما هو الأساس الذي تشكلت عليه العداوة بين الطرفين المتحاربين؟

ببساطة، أساس العداوة هو الصراع على الإقليم العربي، هو أصل العداء غير المعلن، فالواضح أن الطرفان يتنافسان على الإقليم منذ غزو العراق، وإلى ما قبله منذ تأسيس حزب الله في لبنان، وحتى لا يسفهني السفيه، فإن التنافس لا يعني أنه دراما مسرحية خالية من العداء والرعب والتوازن الحربي الحقيقي، لكنه مبني على أهداف واستراتيجيات لا علاقة لها بخدمة الصالح العربي العام، إلا ما كانت تراه الجمهورية في خدمتها وهو ما انقلب عليها انقلاب السحر على الساحر، وطبعا سخرت حلفاءها العرب عقائديا لخدمة مشروعها .

وعليه، فما أجبر الطرفان اليوم على الدخول في الحرب الجارية، ليس هو غير الطوفان الذي قرره ثلاث أشخاص، بشكل منفصل تمام الانفصال عن علم الجمهورية وقادتها، وطبعا وجه بشكل غير مباشر ضد إرادتها، الطوفان كان طوفان على الكيان كما هو طوفان خفي وعميق على المحور، فما يكبدان بعضهما به هو من مفاعيل الطوفان بلا ريب، وبه أصبح تأثير الطوفان يزداد ويتوسع كل يوم..

يبقى أن حساب مآلات الحرب الجارية كالتالي: أن تتوقف الحرب في حدود دنيا لتستمر وظيفة المحور في حدود دنيا

أهمها استمرار التزييف والتضليل بأنياب مقتلعة، أو أن يتم القضاء نهائيا على النظام القائم في الجمهورية، وإعادة الشاهنشاهية، وفي كلا الحالين لن يتوقف الكيان هنا، لأن في جعبته الهدف الثاني، وهي تركيا وستكون البداية من دفاعها المتقدم في سوريا، لذلك فإن الواقعية تقتضي معرفة حقيقة المحور وحجم قوته والطموح الصهيوني.. أما اللاتعين الحقيقي فيمكن تحديد في دول العرب المحيطة بالخصوص، فأنظمتها تقف قلبا مع الصهاينة وشعوبها تقف على النقيض تماما .

والسؤال إلى أي حد سينتظر فيه الكيان قبل الانقلاب على الأنظمة التي تساعده ليتولى بنفسه مهمة جلد الشعوب، أما أن الشعوب ستتولى زمام المبادرة لتستبق بجلد المحتل بداء بوكلائه قبل الوصول إليه، والسؤال الأهم هنا أن الأمر سيتوقف عند نقطة إعادة هيكلة المنطقة الذي تسعى إليه إسرائيل، وبالتالي ستجد الأنظمة والشعوب العربية مدة للتراخي والإخلاد أو العمل والمجابهة، أم أن الطوفان وآثاره ستقوى وتستمر بلا توقف لتكون نهرا يشق الطريق إلى مستقبل إنسان المنطقة مباشرة بلا فواصل زمنية، ليشكل إنسان المستقبل عبر مخاضات مباشرة، هذا الذي يستعصي على الخيال، رغم أن خطوطه العريضة واضحة وضوح الشمس، إلا لمن استحب العمى. والله أعلم وأحكم. د/ محمد عبد النور

(*)- التمايز الجوهري للموقف النقدي الحاد من المحور عامة والجمهورية خاصة عن الموقف الطائفي السطحي بشقيه الموالي للمحور والمعارض له، وبعيدا عن بلادة المحللين... أقول تمايز سيحتضن الكتلة المنتظرة التي ستتولى زمام مبادرة التحرير الفعلي لبيت المقدس.

في أن الحرب الجارية غايتها إبادة إنسان المنطقة أو القضاء على قيمه
تركيع إيران أو تغيير نظامها يفرض قيام حركة تحرير واستئناف حقيقي عربيا

من الواضح والطبيعي أن المسألة الإيرانية لا تقارن بالوجود الصهيوني في المنطقة، ومن المسلم به أيضا أن ما تتعرض له المنطقة العربية من استباحة يعود رأسا إلى طبيعة النظام العربي الضعيف والذي لا يملك قراره خاصة على المستوى الخارجي، فمن المسلمات أن إيران دولة جارة وبينها وبين العالم العربي تاريخ مشتبك، بعكس الكيان الدخيل. فإذا كان التعامل مع الأخير (بوصفه كيانا دخيلا وضع أساسا لتفريق اجتماع أمر شعوب المنطقة) هو الإزالة التامة، فإن التعامل مع إيران (التي تحاربها إسرائيل لفك رابطة تقاسم العالم العربي بينهما للاستفراد به نهائيا) هو إعادتها إلى حجمها الطبيعي .

فبقي العالم العربي بينهما "الحلقة الأضعف" الذي أصبح من حق أي كان أن يقتسم كعكتها، وفي النهاية فإن أساس المعضلة وحلها الممكن هو تخلي العالم العربي، أنظمة وشعوبا، عن حالة الضعف والإخلاد والانتظارية والاتكالية المستشري في كيانه، ذلك أن قيام العالم العربي بأنظمته وشعوبه لتحقيق السيادة الحقيقية على نفسه، هو المعول عليه الممكن والوحيد في تحقيق إنهاء الإحتلال الصهيوني الذي تراوده أحلام مملكة داوود، وإعادة إيران التي تراودها أحلام "امبراطورية فارس" إلى حجمها الطبيعي .

ولن يكون ذلك إلا بالعمل على فرض سياسات احترام وجوار مشتركة مع إيران سواء مع النظام الحالي -إن بقي قائما بعد الحرب- أو مع النظام الملكي الذي يسعى الغرب لإعادته من أجل إخلاء المجال للتطبيع، ذلك أن نجاح الغرب وإسرائيل في وضع نظام مطبع في إيران، يعني أن المواجهة القادمة ستكون مباشرة بين الشعوب العزلاء وإسرائيل وكل حلفائه في الغرب مع مطبعي العرب، بل قد تكون الحاجة إلى المطبعين العرب قد نفذت فيتم الاستغناء عنهم .

وهذا يعني أن المهمة القادمة للعالم العربي ستكون مضاعفة، حرب ضد التطبيع الذي سيتم تعضيده بدولة كبيرة هي إيران بعد إعادة العائلة البهلوية للحكم، وهو ما سيجعل الشعوب مكشوفة أكثر أمام العدوان إن لم يكن على إنسانها فعلى قيمها، إما إن بقيت في النظام العربي الحالي ذرة حس سيادي فليس عليه إن إلا يوجهه إلى تهيئة

الظروف والشروط المناسبة لقيام منظومة سياسية مضادة للتطبيع وهذا لن يكون بغير تحرير الشعوب وإعطائها زمام المبادرة السياسة والاقتصادية للمزاوجة بين التنمية الحضارية والحرب ضد المحتل حتى إزالته. ودون ذلك خرط القتاد. واللّه الموفق وهو الهادي إلى سواء السبيل. د/محمد عبد النور

مشكلتنا فقدان الرؤية الواضحة وانتظار المخلّص

احتفظ أئمة المساجد بحصرية الدعاء المباشر والصريح لغزة وأهلها. فلا هم هللوا لسقوط طاغية الشام بداية ولاهم دعوا لانتصار إيران نهاية، وهذا يحسب لهم في أنهم تحروا القضية الواضحة التي لا لبس فيها. لكن الواضح من جهة أخرى أن ثورة الشام على الطغيان وعدوان الصهاينة على إيران هي قضايا من صميم ما تعنى به الأمة. فهو بالمقابل دليل ارتباك رؤية وافتتان. وهو تعبير عما يحصل عند جمهور الناس من اختلاف عميق في الرؤية .

أما الرأي عندي فإن الأمر لا يتطلب علما كبيرا ولا خبرة طويلة لاستخلاص الصواب من خلال تمييزات بسيطة يكفي فيها النظر الفطري وتحكيم أبسط العقل، كما يلي :

1- أن هناك طاغية كان يعيث فسادا في الأرض فسادا عظيما رحل إلى غير رجعة، بعد أن ثار عليه الشعب بوجه حق لا لبس فيه.

2- أن هناك محتلا أراد أن يستفرد بالمنطقة لوحده بالعدوان على من كان يتقاسم معه المنطقة. وهو يعيث بالأرض التي يحتلها وشعبها فسادا عظيما .

3- وأن الذي تقاسم معه المنطقة ما دخل في بلد إلا حلت فيه الحرب واختل الأمن. وهو الذي دعم طاغية الشام إلى الرمق الأخير .

4- وأن من وراء ذلك جميعا حكاما مر عليهم كل ما حصل وكأنه لا يعنيهم، فإن خرج أحدهم عن مألوف الاستكانة لا يجاوز الخطاب. أما أغلبهم فانساق وراء القبول بالمحتل أمرا واقعا، وأن كل من جابهه اعتبر خارجا عن القانون.

5- وأن من ورائهم جميعا شعوب لا يمر عليها شيء من ذلك على بالها أو أتاها خبر سوء إلا حوقلت. وأشهدت اللّه على ما في قلبها من حرقة وغيظ لما يحدث .

يبقى أن مصير الرابع سيكون مصير الأول. وأن الثاني والثالث سيقضي على بعضهما بعضا. وأما الخامس فضرب ويضرب بالأربعة جميعهم، وإن لم يفهم أن المستهدف الأول والأخير هو هو، فقد يصل إلى درجة يقضي بعضه على بعض، إلا بفكرة يخضع لها الجميع توحدهم، قبل

أن ينزلقوا لإبادة بعضهم بعضا. ولكن الله متم نوره .

هذا التناسب الهندسي والمنطقي في ترتيب عناصر المسألة، هو عندي أحد الدلائل على صواب رؤيتي، لا رؤيتك التي تريد استثناء العنصر الثالث، والتجاوز عنه بداعي ضرورة لا ضرورة لها، لأن الحقائق والسنن لا تحابي أحدا، ثم هل تعلم لما تريد أن تستثني العنصر الثالث وتنتصر له وتعتبره صوت الحق وتجليه في هذا الزمان؟ فقط لأنك مردت على أن تلقي بالمسؤولية بعيدا عنك، فلا تريد أن تجابه الحقيقة، وهو أن كل ما يحدث من سوء إنما سببه هو أنت؟ فإن لم تكن أنت، فهو التاريخ الذي يوجب عليك رفع تحدي التراكمات، لكنك لم تستجب.

لكن خذها قاعدة: أن تلقي اللوم عليها جميعا أو تستثني أحدها بداعي أنها المنقذ والمخلص فأنت تبعد عن نفسك المسؤولية وما هي بمنتفية عنك، لا بذل الدنيا ولا بخسران الآخرة. والله هو الولي. وهو أحكم الحاكمين. د/ محمد عبد النور 2025/06/20

سيناريو انتصار إيران.. أبعاده وماذا بعده؟

بغض النظر عن إمكان ذلك بحسابات القوة والتكنولوجيا الحربية المتطورة، فإن المفاجأة قد تحدث، أو حسب قولة أنصار إيران بإمكان "تدخل القدرة الإلهية" وتفتق الذكاء الفارسي ذي الحضارة التليدة، حيث الواضح أن دعم الحليفين القويين (روسيا والصين) لا يتجاوز الخطاب، وأن الحلفاء داخل الشرق الأوسط مكسورو الأنياب (حماس وحزب الله) أو بعيدون عن مرمى العدو (الحوثي والحشد الشعبي)، وترجح عدم التعويل على باكستان وتركيا والنظام الرسمي العربي، كلها عوامل تضعف من احتمالية الانتصار، كانتصار وليس مجرد الانتهاء بتعادل متوازن تعود بعده الأمور كما كانت كما يتمنى المحيطون بطرفي الحرب.

وقصدي بالانتصار هو تمكن إيران إن على المستوى القريب أو على المستويين المتوسط والبعيد من دك حصون الكيان الإسرائيلي ودحره من فلسطين، ذلك أن ما يمكن أن يعيد كفة إيران في الانتصار للرجحان هو عاملين :

1- عامل السعة الجغرافية والكثافة الديمغرافية المقرون بتهيؤ خاص للحرب جراء الأيديولوجيا التي حكمت النظام الإيراني منذ ثورة 79، فرغم أن إيران لم تشكل بعبعا اقتصاديا صاعدا يهدد باقتسام النفوذ الاقتصادي في العالم على غرار النمور الآسيوية ولا حتى منافسة لتركيا في ذلك، ولا هي حتى بعبعبا ثقافيا راديكاليا صاعدا على غرار العالم العربي الذي استعصى على كل استتباع نهائي كما حصل لدول الشرق (الصين واليابان) والغرب (أمريكا اللاتينية)، واستعصاء إيران الثقافي الحالي ظاهري ونسبي بالنظر إلى التكوينية العقائدية الهشة القائمة على أساطير وخرافات دينية موغلة في اللاعقلانية(1)، إلا أنها من الناحية الإعداد الحربي هي الأفضل جميعا منها من حيث الترسانة، فإيران تمتلك بعض الخصوصية في تطوير أسلحة، ومن حيث الخبرة الميدانية التي خبرتها من حروبها هي ووكلاؤها في المنطقة العربية، فضلا عن البعد العقائدي الفاعل رغم قدومه من الماضي السحيق (عقائد الأئمة المعصومين والثارات المذهبية والنظام القروسطي القائم على نظرية الحق الإلهي :فالنظام الإيراني هو النظام الوحيد في العالم الذي يقوم على تلك النظرية).

2- عامل الانزعاج الغربي المتعاظم من السلوك الإسرائيلي الذي سيحد من كثيرا من استماتته في نصرة الاحتلال، فضلا عن المخاطر الجيوسياسية التي ستجلبها الاستماتة، أعني فقدانه لمصالحه في الشرق الأوسط، فالمعلوم أن زرع الغربيين للكيان الإسرائيلي في الشرق الأوسط كان في عمقه محاولة للتخلص منه، وأن كل الدعم الذي يقدمه له ليس حبا خالصا فيه، وإمكان ذلك يزداد عندما تكون إيران ذاتها بديلا في قيادة المنطقة في مرحلة ما بعد رحيل الاحتلال، فهو وكيل أثبت جدارته عبر نصف قرن الماضية، في ظل غياب تام للسيادة الفعلية للعرب على إقليمهم .

فهي عوامل قد تقلب موازين القوة حتى دون تدخل حلفاء إيران، أعني باستغناء أمريكا عن البنت المدللة في المنطقة، والتي هي في أضعف حالاتها منذ قيامها، فهي اليوم تواجه عدوين لدودين الأول يستنزفها بالمطاولة في غزة والثاني بالمجاراة في طهران، فضلا عن ذلك أن غاية ما تقوم به أمريكا في المشرق عموما لا يتجاوز في قرارة نفسها لعبة ورهان لا يتصل بصميم وجوده، فالمؤكد أن الغربي -ومع انكشاف السردية الصهيوينة لأغلبية الغربيين- سيصل حدا يفك فيه ارتباطه بدولة الاحتلال عندما يصل حدا يصبح فيه هو أيضا مهدد وجوديا.

وعليه، يبقى الموقف الإسلامي -وفي صميمه الموقف العربي- من الحاصل، فيما لو تحققت المفاجأة، موقف نتصوره فيه قبل المفاجأة وبعدها، فلنبدأ بسيناريو ما بعد المفاجأة:

أ- أعني أن يستفيق العرب والمسلمون على انتصار وتقدم مدو للجمهورية الإسلامية وهي تتقدم بثبات نحو إخراج الصهاينة من بين المقدس(2) تعاون حماس بمعية حزب الله، لتبسط سيطرتها على كل المشرق، ذلك أن تصلب عود الدولة السورية الرخو حاليا يتطلب مدة طويلة، قد لا تمنحها تطور الأحداث الوقت الكافي، بل وحينها ستصبح قلوب كل العرب تهلل للمرشد وتمنحه صكا على بياض لحكم المنطقة كلها، أو إن لم تفعل كلها ستختصم وتتحارب مع عدو داخلي وخارجي معا، وهذا السيناريو الأسود، لذلك لا يجب الاستخفاف بما نراه من اختلاف وارتباك على مستوى مواقع التواصل قد يصل حد تحققه في احتراب فعلي أهلي من جهة يتكرر فيه التيه مجددا، والخشية قبل ذلك وبعده أن الحرب التي أشعلها ناتان على إيران تكون قد أنهت حلم تحويل النظام الإيراني إلى نظام صديق للعرب والمسلمين بالمبدأ

والفعل لا بالمصلحة والقول أنهته أو أجلته إلى أمد بعيد-وبعيدا عن العلمانية الشاهنشاهية؛ أو بقول آخر تسنين الحكم في إيران إن روحا أو روحا وجسدا.-

ب- أما إن بادر العرب (دول الخليج) والمسلمون (باكستان وتركيا) باستباق التوقع، وهم لم يفعلوا إلى حد اللحظة والمرجح أنهم لن يفعلوا، بأن يشاركوا في تحرير فلسطين، إن حصل قريبا على يد الإيرانيين- جميعا فيكونوا شركاء في اقتسام الشرف أولا ثم المصالح ثانيا، وهو ما سيجنب المنطقة سنين تيه قادمة الله يعلم كم ستطول، وهو في النهاية السيناريو الأفضل، ودعني أقول أن دخولها حاليا للفتك بالكيان الإسرائيل بمعية إيران سيكون في كل الأحوال لصالحهم جميعا، لكن ما سيعيقهم عن الإقدام القتال هو الارجاء والتسويف وطلب السلامة إن لهم ولعروشهم أو حتى لشعوبهم، والمنطق يقول إن الاختراق الصهيوني والأمريكي السافر لكل العهود والمواثيق سيجعل المنطقة بعد نهاية الحرب انتصروا أو لم ينتصروا جحيما على أهلها، لذلك فإن الأصح هو المبادرة لتسريع التحول واقتناص الوقت المناسب لا الدخول في الوقت الضائع.

أخيرا، يبقى أنني أشك كثيرا فيما ستفعله إيران بأهل بيت المقدس إن دخلته، هل دخول فتح بأهله أم دخول فتك بهم، فقد رأينا كم أكرم السوريون حزب اللّه يوما ما عندما كان يلجأ إليهم، وكيف انقلب وحشا كاسرا عليهم ذبحا واغتصابا وحصارا وتجويعا، فعند دخول إيران لبيت المقدس -لو حصل- جزئيا أو كليا، ستتحول الخطابات والخطط وستنقلب المفاهيم، وعندها فقط سيتلكأ المقاومون عن الثناء على المرشد الحاكم باسم اللّه وجمهوريته.

كما أنني أشك أن تحرير بيت المقدس، سيتم بجيوش نظامية، لأن الأمر سيتعلق مجموعات تأخذ زمام المبادرة بنفسها، لا بجيوش رسمية، إلا أن يكون إسهاما عفويا في سياق التدافع.. واللّه أعلم واحكم وهو مقلب القلوب. د/ محمد عبد النور 2025/06/23

----

(1)- اللاعقلانية الإثناعشرية تقوم أساسا على تقديم التبعية العقائدية على الانتماء القطري المحدث، بغض النظر عن الحكم بصوابية الثاني أو خطئه، واللاعقلانية قائمة على أساس الحكم بالحق الإلهي القروسطي الذي سنتج عنه الاستبداد المطلق، اللاعقلانيتان اللتان لا يبدو أن غالبية الشباب الإيرانيين معجبين بها، أما مقارنة بالعالم العربي فهو بالتأكيد أقرب إلى العقلانية عقائديا

من اعتماد النصوص المعقولة وكذا قيام الأنظمة على مبدأ العقد السياسي بغض النظر عن صوابيته من عدمه، أما القوة الإيرانية الظاهرة فهي تقوم على استمساكه بالقديم بما هو ليس مستقبل الإنسانية ولا الشعوب، والعالم العربي هنا تحديد واقف بين المرحلتين يحاور نفسه، مع ما يتضمنه تراثه من أساس عقلاني ملتئم بالروح الإسلامية الممكنة الانبعاث في أية لحظة .

(2)- مع التأكيد أنه هدف مصلحي سيفرض عليها فرضا -إن حصل- لا غاية مبدئية بعكس ادعاءاتها، فدائما ما كانت القضية الفلسطينية أداة دعائية في يد زعماء إيران ووكلائهم في المنطقة، فضلا خلو السجل الإيراني الحديث على الأقل من أي سلوكات خيرية بنائية، أعني تنموية وتعميرية، فما أثبته الفكر الإثنا عشري في سلوكه نحو المنطقة لا يثبت بأي حال امتلاكه لذهنية تنموية وتعميرية، ذلك أن كل المناطق العربية التي سيطر عليها الإثنا عشريون لم نر في أي منها نموذجا حضاريا للتنمية والتطوير غير الإمداد بالسلاح في أحسن الأحوال فأغلب المناطق التي هيمنت عليها إيران تشهد حروبا واختلال أمني إن لم تكن من أشعلتها فهي من تذكي سعيرها، ولست هنا لأثبت لمن تغشت بصيرته الحب الأعمى للمرشد الأعلى وحاشيته، فحتى لو قصرناها على سوريا لكانت كافية لكن يدها السوداء تحركت أيضا في العراق في إعانة أمريكا على غزوها بصريح اعتراف المسؤولين الإيرانيين، دون الكلام على لبنان وهيمنة حزب اللّه على صناعة القرار فيه وفضيحة تجارة الكبتاغون الذي انتجه الحليف السابق القوي في سوريا، انتهاء إلى انتهاكات الحوثي الذي وجد فراغا هائلا بعد سقوط النظام اليمني تسبب فيه الخليجيون بتدخل غير موفق منع الغالبية الشعبية من افتكاك الحكم.

عن النهاية الهزلية للحرب بين القوتين الورقيتين

وأن الحرب الإسرائيلية الإيرانية حرب باردة وناعمة لا حرب وجودية طاحنة

كم هو صعب أن تقنع من غرق في تتبع التفاصيل والبحث عما يشفي الغليل، أن الحرب التي وضعت أوزارها كانت مجرد "حرب باردة" يستخدم فيها أبطال ورقيون لخدمة أجندات أكبر ولتخويف الحلقة الأضعف في كل ذلك شعوب العالم العربي التي ما زالت تصدق سرديات المقاومة بتواطؤ من النظام العربي، وأن الفارق بين الحرب الباردة لا تقصد فرض واقع جديد مختلف بقدر ما تهدف إلى تقاسم النفوذ، ذلك أن الصراع العبري الفارسي هو نموذج مصغر للحرب السوفياتية الأمريكية، لم يسع أحد منهما يوما لإزالة الآخر، ومن يعرف التاريخ يدرك أن أمريكا وبعد مفاجأة سقوط الاتحاد السوفياتي بحث في حينه عن عدو جديد يواصل عليه حبك حرب باردة، عدو لا يحاربه بغاية راديكالية إنما عدو يحاربه بغاية التعمية على حرب حقيقية جارية، وبغاية ربح الوقت قبل الوصول الحتمي إليها، وتلك الصورة التي على من لم يبد تصديقا لهذا الطرح أن يضعها في ذهنه لعل مؤشراتها صحتها تزداد عنده، أو لعلها تكون شاهدة عليه يوما بأنه اتخذ هذه الدعوى سخريا.

لم ينف أحد أن يكون لإيران مشروع. ومشكلة المشروع الإيراني أنه حتى بمفهومه القومي النقيض تماما لمفهوم الأمة العام هو مشروع وظيفي في يد قوة أكبر منه تستغله لإبقاء الضعف العربي على ما هو عليه. فأي متابع جيد سيدرك أن المشروع الإيراني قطري وقومي لا علاقة له بالصالح العام للأمة، وإلا ما معنى وقوفها ضد ثورات الشعوب العربية، ثم إن هذا المشروع القومي الضيق لا يقوم على قوة استقلالية حقيقية، يجعل منه ندا للعالم الغربي كما الصين وروسيا. حتى روسيا التي تستقوي اليوم نراها كيف فشلت في ضم أكرانيا.

لذلك فالمشروع الإيراني هو جزء من المخططات الغربية يوظفه كيفما شاء، لا يختلف في ذلك عن توظيفه للنظام العربي، والحرب اليوم جعلت منه أضعف وأكثر هشاشة، وعلى ذلك فقد أبقي عليه ليستمر في حبك الأباطيل والتزييفات على الوعي العربي الهش، الوعي الغريق الذي يستمسك بقشة، كل هذا لكي لا تقوم مقاومة حقيقية سواء لإنهاء الاحتلال بيت المقدس أو تحقيق النهوض العربي والإسلامي العام، النهوض الذي أصبح موضوع تهكم عند المتابع في

العالم العربي بفعل نفس "البطل الورقي" الذي حيد الشعوب عن الأهداف الحقيقية.

هكذا أصبحت البندقية المزيفة التي يحملها الفارسي الإثناعشري في كل مرة هي كل ما نملكه نحن الشعوب المسكينة، ونسينا بها مهماتنا التي تقوم على حقيقة أن احتلال بيت المقدس مجرد عرض لمرض أقدم وأكبر من فلسطين، لكن الغرق في اللحظة والانغماس في أحداث التاريخ القصير يجعل حتى أحذق المتابعين والمراقبين يسقط في فخه، وينسى ويغفل عن مسوؤلية العمل باستحضار منطق "التاريخ المديد" للعمل بمقتضياته، هذا ما جعله أقرب إلى السخف كل حجته مثلا أن إيران على الأقل تقصف ولها الشجاعة لأن تفعل ذلك حتى لوكانت ما تفعله ألعاب نارية على غرار ما حدث في قصف العيديد، فضلا التهويل الإعلامي لقصفها للكيان، فأصبحنا شعوبا قانعة لا خير فيها فبورك في الأمم الطامحة. د/محمد عبد النور 2025/06/24

متغيرات الحرب الباردة الثانية وخصائصها

وحقيقة ارتباطها بمبدأ "الصراع الفكري"

أدق وصف للصراع العبري الفارسي الجاري أنه يحمل كل صفات وخصائص الحرب الباردة. وأهم صفات الحرب الباردة أنها غير عنيفة. وتعتمد أساسا على تحقيق التوازنات. تقوم على مناطق نفوذ، ومناطق حرب بالوكالة. ولا تصل في حروبها إلى مراحل "كسر العظم"، فالسوفيات والأمريكان هم في النهاية أبناء حضارة واحدة وأن اختلافهم حول شكل ونمط الحضارة لا غير، تماما كالإيرانيين والصهاينة المتنافسان على تلوين جغرافيا العالم العربي وديمغرافيته بخرافات الأئمة أو بخرافات التلمود، وبالتالي فالصراع ليس وجوديا، حيث أدرك القطبان المتصارعان ضرورة اختزال صراعهما إلى مناطق نفوذ، مع الحرص على الإيهام بأنه صراع أيديولوجيات مبدئية، تماما كما يفعل "القطبان الورقيان" المتصارعين اليوم .

لذلك كان الهزء بمقولة المسرحية، هو محاولة يائسة في إبطال حقيقة "الصراع الفكري" الجارية على قدم وساق الوعي العربي الزائف، فبدل السعي لفهم طبيعة الصراع الفكري الجاري وغايته يسارع الفطين إلى نفيه تماما ويعتبر باطنية سياسية وخيالات لا علاقة لها بالسياسة، بل هو يطرح بديل نقيض تماما بمقولة الطائفية التي يوصم بها المشككون في مزاعم معسكر المقاومة .

يتجلى الصراع الفكري فيها أساسا على الاستثمار في محاولة ترويض "الصراعات الوجودية" الحقيقة لتحقيق التوازن وإبعادها عن تحقيق أهدافها المعلنة والمصيرية. مع اختلاق أزمات وحتى حروب بلا معنى لتركيز السرديات في النفوس والأذهان، وهو ما يرفض المصدّقون لسردية الحرب الوجودية بين القطبين الورقيين، كما سأبين بإبراز التشابهات العجيبة بين الحربين الباردتين الأولى والثانية.

العناصر الخمسة للحرب الباردة الثانية :

1- إسرائيل حكومة وشعبا .

2- إيران حكومة.

3- إيران شعبا.

4- حكومات العرب.

5- شعوب العرب .

العناصر الخمسة للحرب الباردة الأولى :

1- الولايات المتحدة حكومة وشعبا

2- السوفيات حكومة.

3- السوفيات شعبا.

4- حكومات العالم.

5- شعوب العالم.

مجال الصراع في الحرب الباردة الأولى: دول العالم قاطبة .

مجال الصراع في الحرب الباردة الثانية: دول العالم العربي قاطبة.

مجال النفوذ في ح/ب1: المعسكر الشرقي مثله خاصة حلف وارسو. ومن انضم إلى المعسكر بعد ح/ع2. المعسكر الغربي مثله خاصة حلف الناتو ومن انضم إليه بعد ح/ع2 (ملاحظة انقسام العالم العربي إلى مناطق نفوذ بين المعسكرين، مالت الجمهوريات ذات الطابع العسكري إلى المعسكر الشرقي، ومالت الملكيات ذات الطابع الأسري إلى المعسكر الرأسمالي).

مجال النفوذ في ح/ب2: المعسكر الفارسي مثله خاصة حلف المقاومة، ومن انضم إليه بعد الربيع العربي، المعسكر العبري مثله خاصة حلف التطبيع، ومن انضم إليه بعد بعد الربيع العربي (ملاحظة انقسام المشرق إلى مناطق نفوذ بين المعسكرين، مالت الحركات الشعبية المعارضة إلى المعسكر الفارسي، مالت الحركات الشعبية الموالية إلى المعسكر العبري).

تسمية مناطق النفوذ في المشرق في ح/ب2: 1-المعسكر الفارسي: العراق سوريا -قبل التحرير- اليمن بعد استيلاء الحوثي عليه جنوب لبنان قبل القضاء على حزب اللّه، أشعل حروبا تغذي الحرب الباردة الناعمة تخدم مسألة التوازن لصالح كل معسكر، إلا غزة حيث تحولت الحرب فيها بعد الطوفان إلى منطقة حرب وجودية طاحنة. إضافة إلى المناطق الحدودية المحتلة في دول الطوق. 2-المعسكر العبري: مصر الأردن، الإمارات السعودية البحرين، إلا إسرائيل حيث تحولت بعد الطوفان منطقة حرب وجودية .

بالنسبة للحرب الوجودية بالنسبة إليها كأقطار في ح/ب1 تمثلت في اثنتين خاصة هما:

1- فيتنام: سعي التحرر من الاحتلال الفرنسي

2- أفغانستان: سعي للتحرر من الاستئصال الثقافي الاشتراكي

فكانت حربان وجوديتان ضد الاحتلال الفرنسي (الرأسمالي) والاستئصال الاشتراكي (السوفياتي). جوهرها صراع وجودي يهم الشعبين فعلا تم تسخيرهما

للدعاية لأحد قطبي ح/ب1. ومقابله تسخير الصراع الوجودي مع المحتل الاسرائيلي في غزة وجنوب لبنان والجولان للدعاية لأحد قطبي ح/ب2، التي هي دعاية للمعسكر الفارسي، والدعاية العكسية للمعسكر العبري تتمثل في فعلين: رفاه الدول المطبعة على غرار الإمارات، وطحن المناطق المقاومة سواء في غزة و اجتياح لبنان سنة 2006.

الفارق الرئيس بين الحربين الباردتين هو: انحسار مجال الحرب من عالمية إلى عربية. هو يؤكد مقولة عودة مركز التاريخ إلى جغرافية العالم العربي. وبناء على عقيدة "كبش الفداء" السياسية التي جعلت من عالم الإسلام (ابتداء أفغانستان آخر الحرب الباردة الأولى) والعالم العربي (الشام آخر الحرب الباردة الثانية).

يبقى أن الحرب التي وضعت أوزارها، انتهت هي في الجوهر اقتراب المعسكرين في هزيمتهما أمام وانكشافهما أمام شعوب المنطقة، ولا يستبعد أنهما مقبلان أو أحدهما على انهيار داخلي أقصد النظامين خاصة، سيجعل الحديث والتفاوض مباشرة مع الشعوب أو ممثليها، وهذا التوقع الذي اضطرت له أمريكا بأن تنازلت وقبلت برحيل الأسد وارغمت حلفاءه على التخلي عنه، لتأسيس حكم يحاولون بكل قوة تحييده عن جذوره الشعبية، والغريب أنه حكم من نفس أصول الحركة التي اعتمدتها الولايات المتحدة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي وتحول الخطر الأحمر إلى الخطر الأخصر. فالمنتظر إذن أن تنتهي هذه الحرب الباردة المملة إلى واقع سياسي وحربي حقيقي. د/ محمد عبد النور 2025/06/24

لماذا المواجهة بين إيران وإسرائيل هي حرب باردة مصغرة؟

سياسة التوكيلات الأمريكية للسيطرة على العالم وخصوصية العالم العربي

الواضح أن الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي كانت خيارا أمريكيا، أولا لشعورها بضرورة اختلاق حرب، وأن تكون هذه الحرب غير طاحنة، وأنها اقتسام لتكاليف السيطرة العالم، ما دام السوفيات سينتشون لمجرد أن يشعروا كونهم أصبحوا أحد أقطاب العالم رغم أنهم ليسوا مؤهلين لذلك بالدرجة الكافية والتامة، كانت الحرب الباردة خيارا أمريكيا أيضا لحاجتها إلى عدو جديد بعد ألمانيا النازية، وأيضا بدافع الحاجة إلى بعض الزمن لمراقبة الوضع بعد الحرب العالمية بغاية إحكام السيطرة عليه؛ وما يؤكد ضعف الطرف الثاني في الحرب هو سقوطه المفاجئ الذي أحرج الولايات المتحدة ذاتها .

هكذا استخدمت الولايات المتحدة مفهوم الوكيل الخصم والوكيل الوفي ليحملوا عنها عبء ومسؤولية الهيمنة العالم، في ذات الوقت الذي تكون فيه مهيمنة بالفعل على العالم، وألا يكون التدخل الدبلوماسي والحربي المباشر إلا للضرورة القصوى، فكانت فرنسا وبريطانيا أفضل وكيلين وفيين في الإبقاء على الهيمنة على المستعمرات القديمة، واتخذت من السوفيات وكيلا خصما رقيبا على جميع الخصوم، تماما كما أصبحت إسرائيل وكيلا وفيا وإيران وكيلا خصما في المشرق، وأن توكيل إيران على الشرق الأوسط -كما كنت قد طرحت من قبل- هو استمرار شبه صريح لوضع الحرب الباردة الذي كان السوفيات يتولون شأنه شرقا .

بل إن هناك رابطة شبه عضوية بين المعسكر الشرقي ومحور المقاومة من وجهين: 1- رضى الاشتراكيين في إيران بتسيد الولي الفقيه للمشهد السياسي رغم مشاركتهم الفاعلة في الثورة على الشاه، 2- توجهات سوريا الاشتراكية كدولة وظيفية عربية استملت ملف معارضة السياسات الغربية عربيا جعلها على خط واحد مع التوجهات الإيرانية رغم الاختلاف الذي يبدو شديدا بينهما، إذ اتضح أن اشتراكية الأسد وإسلامية الخميني كانا وجهان لعملة واحدة، والمفارقة أن إيران صدرت نفسها رسميا كحليف للإخوان، أو على الأقل ظهرت لهم كذلك، فلم يخف الإخوان إعجابهم الشديد بثورة الخميني، وما زالو يفعلون رغم انقسامهم بفعل السلوكات الإيرانية في المنطقة العربية.

لقد أبقت أمريكا على الوضع العالمي كما هو في توازناته القديمة دون أن تكلف نفسها إعادة تشكيل العالم كلية، فبقي أغلب شمال إفريقيا يواجه تبعيته لفرنسا وبقيت الهند وجنوب إفريقيا تواجهان تبعيتهما لبريطانيا.. مثلا.

كما عمدت أمركا إلى اختلاق مناطق صراع دائم مثل الصين الوطنية وكوريا الجنوبية وغيرهما، فضلا عن الصراعات الحدودية والاستقلالية القائمة إلى غاية اليوم باعتبارها مسائل حيوية في سياق الهيمنة الأمريكية على العالم، فكانت الغاية الأمريكية إذن بسط الهيمنة الناعمة على عالم جديد لم ينزع عن نفسه غلافه القديم، وأن أغلب القوى الصغرى لم تنفك تتمخض في أغشيتها القديمة دون أن تستطيع تمزيقه لملامسه العالم الجديد والتعامل معه مباشرة وجها لوجه، سياسيا وثقافيا خاصة .

في كل ذلك، كان المشرق العربي مغيبا عن الفاعلية منذ هيمنة الأتراك عليه لأكثر من ثلاثة قرون، الاتراك الذين تصرفوا في النهاية كدولة قطرية تحارب وتنافس من أجل مصلحتها القطرية والقومية، فكانت أن نقلت العرب من القرون الوسطى ومن ما بعد العباسيين إلى زمن أن تسلمت مصيره الامبراطوريتان الفرنسية والبريطانية؛ إذ وبعد تلاعب به، انتهى جزء منه بين يدي الولايات المتحدة مباشرة، لضمان السيطرة عليه بقواعدها، وانتهى جزء آخر إلى الصهاينة يضمنون انقسامه على نفسه، في شلليته ولا فاعليته. فأصبح الحجاز تحت هيمنة القواعد الأمريكية وأصبح الشام تحت تصرف الصهاينة، فكانت أفغانستان التي كانت حلقة الوصل بين الحربين الباردتين:

أ- الخطر الأحمر (الذي انتهى بعد أخر حرب له في أفغانستان)

ب- الخطر الأخضر (الذي انطلق في آخر حرب بادرة في أفغانستان)

فالخطر الجهادي المسمى أمريكيا "الخطر الأخضر" أصبح وبإيعاز وانتقاء أمريكي العدوالجديد البديل عن الاتحاد السوفياتي بعد سقوطه، لكنه كان في الواقع عدوا مبدئيا رغم يُسر تسخيره لمخططات استراتيجية كبرى، الأمر الذي كان دافعا إلى البحث عن عدو وهمي آخر أكثر رخاوة، فكانت إيران الأكثر ترشيحا للمهمة، لما تهيأ من أسباب ذلك، عدو يضمن وكالة جديدة في الهيمنة على المنطقة. أما كيف أنه عدو وهمي؟

هو قيامه خاصة على نظرية سياسية قروسطية بمعتقد مذهبي مستحيل

التجدد، لم يمنعه من أن يجعل من نفسه عدوا مضاعفا للفكرين :

1- الفكر الجهادي: جعلت منه عدوا زائفا. بأن تم تسخير أغلبه استعلاميا فكانت تستمد منه محاربته حجة اختراق العالم العربي بدعوى التكفير وتحرير مقام زينب .

2- الفكر الصهيوني: الذي وجهت إليه عداوة زائفة. بأن اتخذت منه ذريعة لدخول العالم العربي بدعوى الاحتلال وتحرير بيت المقدس

على أن الأول تم تسخيره استعلاميا بشكل كبير، واتخذ منه كبش فداء، وهو ما تجلى في العراق والشام بعد غزو الأولى وبعد انتفاضة الثانية، حيث أصبحت إيران الثيوقراطية في مواجهة مباشرة مع الجماعات الجهادية المبدئية منها والمزيفة في الشام، وما زاد من المعامل الإيراني قوة وظيفية في المنطقة هو "وحدته المرجعية" التي تستطيع توجيه أتباعها بيسر وسهولة تامة على امتداد المشرق العربي، ما وفّر الكثير من الجهد الاستعلامي والضبطي الأمريكي في المنطقة، فكان تكفي إشارة من "المرشد الأعلى" لتنسجم مع رغبات العم سام.

الموقع الجغرافي لإيران المحاذي للعالم العربي، والمتوسط للدولتين اللتان شهدتا الغزو الأمريكي نهاية الحرب الباردة في أفغانستان 1989 والعراق على مرحلتين بعد قيام منظومة القطب الأوحد 1990/2003، جعلت من المعامل الإيراني الأقوى في شرق المشرق، بالنظر لما خلفته الحرب بالدولتين التي تتوسطهما، حيث كان الأمر يتطلب إضعافهما لإقواء الدولة التيوقراطية الناشئة 1979، فكانت مؤهلة لإنجاز مهمة الوكيل على المنطقة، لما له من خاصية الأصالة الوجودية في المنطقة وسعة الجغرافيا، مقابل الوجود الصهيوني الذي يفتقدهما .

فأصبحت إيران التيوقراطية ومع مرور الوقت ضمانة مهمة جدا، وغير مباشرة، وضمانة لحماية غير مباشرة للكيان الصهيوني واستمداد مبررات وجوده، بأن جعلتهما مصدر تخويف للأنظمة والشعوب العربية، فكان اعتماده وكيلا أمريكيا تحصيل حاصل لكل من السياسات الأمريكية القديمة في الهيمنة المتخفية خلف قوالب الأشكال الماضوية للتاريخ السياسي الذي تواطأ مع التأسيس التيوقراطي للولي الفقيه الحاكم باسم الإله المحتفظ بالطموحات الكسروية والصفوية القديمة .

فكان على الفرس أن يرضوا ويفرحوا بالمهمة الموكلة إليهم رغم عدم

استحقاهم لها، تماما كما فعل السوفيات فرحا بتسلمهم مهمة الوصاية على نصف العالم، فأصبح الإيرانيون سعداء بهيمنتهم على نصف المشرق العربي، فكان أن استدرج الإيرانيون إلى فخ النووي، بفعل الرضى الأمريكي، تماما كما تم استدراج صدام حسين لغزو الكويت والانكفاء على نفسه بلا قدرات على التفاوض، لكن الوفاء والولاء الإيراني وخدماته المميزة جعل من قرار القضاء على منظومته الحاكمة تفريطا في حليف ذهبي يضمن استمرار التوازن في المنطقة لصالح الهينة الصهيونية والأمريكية ويجعلها تستمر في اريحيتها المعهودة .

فكانت شفاعة ترمب واضحة في إخلاء المجال لنظام الملالي ليستمر قائما إلى حين، لأن الأمريكي والصهيوني يدركان جيدا أن انهيار الملالي في إيران سيجعلهما في مواجهة مباشرة مع ديمغرافيا المشرق العربي، وهو ما لا تحبذه الآن وتفضل تأجيله رغم يقينها بأنه آت يوما ما، ففضلت الإرجاء، وهي ترى نموذج المواجهة المباشرة مع شعوب المشرق العربي في غزة بما فيه من باس شديد رغم كل الفوارق الهائلة.

لذلك، ما زالت أمريكا تبقي على إيران وترجئ المواجهة القادمة، فهي تريد أن تبقيها حربا باردة وناعمة، خير ألف مرة من أن تشتعل حربا طاحنة بما لا قبل له بها، أعني أن تصبح في مواجهة شعوب لا تعرف للحياة معنى دون أن تتحرر، لكن من يضمن بقاء منظومة الملالي قائمة وهي تواجه تهديدات داخلية كبرى كشف عنها كم العملاء الكبير داخل إيران، لذلك فإن خذلان أمريكا لابن بهلوي هو إرجاء قد سفسح زمنا طال أوقصر لقيام قوة أهلية في المشرق العربي تبدأ من إيران بأن تفرض فيها نظاما أنتروبوقراطيا صديقا ذي استقلالية حقيقية بوصفها أولوية عربية قبل التصدي للمارد الصهيوني. واللّه المتصرف د/ محمد عبد النور 2025/06/26

في أن الحرب الباردة الجارية ليست إلا تأجيلا للحرب الوجودية القادمة..
وأن الزمن هو زمن انتقال بطيء وثابت نحو الحرب الوجودية الحقيقية والتي رحاها العالم العربي وشعوبه.

ختاما للتعليق على الحدث المنته، أقصد الحرب الباردة المصغرة بين إيران وإسرائيل. هو أنها كانت حربا حذرة جدا جدا. لأن غاياتها لم تكن وجودية، بل على العكس تماما، كانت غاياتها إعادة تأسيس التوازن بينهما فكانت بحاجة ماسة إلى اختلاق معركة قصيرة ضرورية بينهما لجعل التوازن قائما بشروط مختلفة ووضع جديد. ولأن النووي سيخل بالتوازن. وذلك لأن وجود أحدهما يشترط الآخر، وزوال أحدهما سيكشف الآخر تماما رمزيا في الوعي وفعليا في توجه المعركة إليه، ولأن الهيمنة على العالم العربي تشترط بقاءهما معا .

وهذا تعليل النهاية الهزلية للمعركة القصيرة بينهما، المهزلة التي لم تقف عند الإخراج الترمبي الكوميدي بشكر الحليفين المحبوبين إعلانا للنهاية، بل تواصلت إلى احتفالها المتزامن بالنصر، والمؤكد أنه نصر على مقدرات العالم العربي الذي يتنافسان عليه .

والمحصلة هي أن الحرب بينهما أجّلت - لمدة ما وبنسبة ما- ما هو آت وقادم لا محالة، أعني المواجهة المباشرة بين ديمغرافيا العالم العربي والحليفين المتخفيين ورأس الحربة المتخفي من ورائهما، المواجهة التي انطلقت مبكرا في غزة، والتي يخشاها جميع أعداء العالم العربي توسعها وشمولها للإقليم بأن تنخرط فيها شعوبه المكبّلة بحلف حقيقي خفي وعداء ظاهري وهمي بين الطرفين المتربصين: إيران وإسرائيل، وقيادات عربية لا قدرة لها على الحركة في أحسن الأحوال ولو على فضح زيف المعركة الناعمة بينهما.

حين سقوط الأقنعة بما فيه الكفاية أمام الوعي العربي العام، لكون القناع الآن ساقط لكن ليس بالحد الكافي الذي يميل كفة الوعي نهائيا لصالح قرار تملّك الإنسان العربي لزمام المبادرة بنفسه دون انتظار المخلص الزائف: إيران. أو الإيمان بإمكان حصول الخلاص بوجود الكيان: إسرائيل، فلن يتحرك العربي إلا عند بلوغ وعيه حالة من الإدراك النهائي والتام بأن الخيارين المتوفرين إنما هما موجهان أساسا للقضاء على وجوده الفعلي والفاعل: كمركز للعالم الإسلامي يستحيل عليه النهوض دونه، خيار انتظار الخلاص من إيران كمخلص زائف، وخيار التعايش المستحيل مع الكيان، كمخرج زائف أيضا .

لذلك فإن كل ما حدث ويحدث منذ ما بعد الطوفان موجه لتأجيل الحرب الوجودية القادمة بين الكيان الإسرائيلي وشعوب العالم العربي، ولأن كل ما حصل وسيحصل قبل انفجار الوضع تدريجيا أو دراماتيكيا هو تهيئة لوجستية ونفسية - قَدَرية- لإنسان الإقليم للدخول في معركة لن تنتهي إلا باستعادة فلسطين واستعادة الهوية الحقيقية للديمغرافيا والجغرافيا بمنطق التاريخ الجاري "منطق الحرب"، بتملك زمام المبادرة والتخلص كل هذا الهزل والألم الذي نشاهده ونصدقه تماما كتخييل سحرة فرعون واسترهابهم للناس بسحرهم الزائف .

إنها إذن "تراجيديا هزلية" وصفا دقيقا لما يحصل حتى الآن، أما الواجب فهو تجاوز كل هذا الوهم وعدم التعلق بأي من تخييلاته والتهيؤ لما بعده والذي لا يبدو أنه بعيد جدا.. ولله عاقبة الأمور.

د/محمد عبد النور 2025/06/28

تغاريـــــــد

الأمر متعلق بما وراء وما بعد ومستويات وتدرج للفعل التاريخي الداعم.. أولها أنها حركة وتجاوز لمنطق الدعاء والتظاهر ومراوحة المكان.. حركة تقرأ فيما بعدها الممكن. مفادها العملي المباشر هو التضامن و "النصرة" العزلاء. مع ما يتخللها من مساعدات، الغزيون هم بحاجة إليها. الأمر الجوهري متعلق بأن أصبحت غزة "مهوى أفئدة" الإنسانية. وقطبا يتجاوز رمزية: الدعاء والتظاهر. إلى الحركة الفعلية نحو مركز الحدث. بما هي اتجاه نحو تفكيك وخلخلة تركز الضمير العدواني الذي لم يعد يقتصر على الكيان إنما على كل الجوار المكبل بإرادات سلطوية حبست الأخ القريب عن الانتصار. فرغم أن الحدث بسيط في مظهره وفي أناسه الذين حركتهم عاطفتهم هذه المرة ولم يكتفوا بالدعم السلبي. بهذه الحركة التي يجب دعمها وبيان أبعادها الخفية وثمراتها المحتملة. والتي ستتشكل من ورائها خبرات ضرورية عنوانها كسر الحدود ولو بالبطء والصعوبة التي شاهدناها في التنقل من حدود إلى أخرى.. من يتحدث عن عدم فاعلية الأمر عليه أن يطرح بدائل ممكنة. أما حجة أن الأمر لا يتجاوز أن يكون ظاهرة صوتية فغريبة. لأن الأمر تجاوز اللسان إلى الجوارح، وأنه تعدى رد الفعل السلبي إلى الفعل الإيجابي. وأن رد الفعل سيقوم به السيسي والكيان في مواجهة بداية فعل فاعل سيكون محور المرحلة المقبلة من التاريخ العالمي.. د/ محمد عبد النور 2025/06/10

****

باستثناء الإبادة الجارية في غزة. واضح أن سياسة الضربات الصهيونية متوجهة إلى تصفية القيادات: حزب الله ثم حماس ثم إيران. وعليه كان تفسير الأمر هو التعويل على الإنهاك الفعلي والمعنوي والعمل على استنبات قيادات مطبعة بشكل علني. بالمقابل تبينت هشاشة القوة المزعومة للجمهورية الإسلامية التي ستعول كثيرا على امتصاص الضربة إعلاميا لا غير. مثل الرد بالمسيرات. أي أن الرد سوف لن يتجاوز حدود مرسومة بعكس عربدات ناتان التي يبدو أن لاحدود لها، فإسرائيل قد تصرفت في الليلة الماضية كما قبلها بضرب سوريا وكأنها الوكيلة على كل الشرق الأوسط .مع تحليلات تشير إلى عنصر المفاجأة الذي تعمده ترمب والذي استغفل به القيادات. ما يعني أن هناك تخطيط دقيق وموسع للدولة العبرية يتم بتدابير محكمة ومضمونة النجاح. وربما قد يكون مخططا يحمل مفاجآت حتى ضد الحلفاء

أوالمهادنين في المنطقة ومن قد لا نتوقع. النجاح والتفوق الإسرائيلي سيستمر للأسف. ما حدث لإيران بالتأكيد ناتج من خيانتها لإرادات شعوب المنطقة. وقوفها ضد الشعب السوري ورضاها بالانقلاب في مصر. كما ستدفع الأنظمة العربية ثمن تواطؤها مع الأعداء. ولأن الضمانة الوحيدة هو محالفة الأنظمة لشعوبها، وإلا فالحبل على الجرار. د/محمد عبد النور 2025/06/13

****

منذ اليوم الأول من انتصار ثورة الشام كان اليقين أنها ولدت وهي قوية. بعد مخاضها العسير جدا. هاهي اليوم تجتاز الاختبار الأول ليس فقط بنجاح بل خرجت منه بمكاسب. أولها القضاء على الفلول وتحصيل شرعية الرقابة الدائمة على أوكارهم. ثانيها ضم الكرد وتوحيد سوريا النهائي. ثم المحيط العربي الذي وقف معها حتى وهي تواجه الثورة المضادة. مرغما طبعا. وآخرها وقوف الاتحاد الأوروبي سندا لها ضد ارجاف الأنداد. كل هذا سيضعف مواقف المتربصين بها من بوتين إلى ترمب مرورا بالملالي ودولة الكيان.د. محمد عبد النور 2025/03/10

****

الديمقراطية بما هي "شورى بينهم" إنما هي بين الأصدقاء ومع بعضهم بعضا ولاء لمصالح الجماعة. لا مع من بدت البغضاء من أفواههم. من شك في ذلك فلينظر إلى الديمقراطية الغربية. هذا الذي لا يفقهه المهللون للحشرجات المتخبطة لأدعياء العداء للدين والشعب في تركيا. فمتى يفهمون أن الديمقراطية يحققها الأقوى شوكة مع نصرائه في المقومات لا مع من قال مثلا أن ما يقوم به الكيان من حقه وأنه دفاع عن النفس(أوغلو المسجون). هذا الذي يدافع عنه التنويري العربي بسفه كبير. فهل ينتظر من السلطان إلا أن يكون بتراخي مرسي! السلطان شرب عن أربكان مقومات الديمقراطية التي تحصل عن القوة والقوة التي تحصل الديمقراطية. لا الديمقراطية الرخوة التي سار عليها إسلاميو العالم العربي. لي عودة 2025/05/26

****

لكل منا عمق انتروبولوجي تفصيلي هو في النهاية "ثقافة فرعية" يتمثل في العادات والأعراف المحلية فضلا عن اللسان المحلي المتعدد غالبا ما يكون الإنسان رهينا لها، ووجود سوسيولوجي كلياني هو في النهاية "ثقافة رئيسة" تتمثل في العقائد والأفكار واللغة القياسية الموحدة غالبا ما تكون الوسيلة الجاهزة للانعتاق نحو الكونية، والخلط بينهما هو رأس المعضلة الهوياتية، أساسها السعي لتحويل الكينونة الفرعية إلى كينونة رئيسة ستكون بالضرورة لاغية للكينونات المحلية، سعي مرفوق بمحاولات سطو على الثقافات الأخرى، تحاول في الآن لي عنق الثقافة الرئيسة، محاولة مرفوقة بمحاولات تجفيف منابعها.. لذلك فإن آية الحجرات تقر بواقع التعدد الطبيعي وتحيله إلى مثال غائي وحيد هو التقوى بما هي قبول الآخر المختلف في ذات الوقت التنافس معه في التقوى بما هي رأس الفاعلية الدنيوية، أو خدمة الصالح العام للشريك في الأرض حتى لو لم يكن من نفس الدين. فالآية لم تخصص الأمر بالمشترك العقائدي إنما أشارت إلى الاختلاف بإطلاق. د. محمد عبد النور 2025/05/04

****

الحقيقة القاسية: وظيفة إيران في الشرق الأوسط انتهت. فلم يعد العالم بحاجة إليها. عدوان إسرائيل على إيران هو لجعل الشرق الأوسط كليا تحت هيمنة البيت الأبيض. أما الذهاب إلى غايات الحرب الجارية فقد يجعل إيران تضحي بدول الخليج. (طلب إيران اليوم من دول الخليج لتتوسط لها مع الولايات المتحدة تهديد صامت باستهدافها في حال الضرورة). وإسرائيل تريد التفرغ لتركيا بعد إيران للقضاء على المشروع طويل المدى لإعداد القوة بعد أن تقضي على المشروع قصير المدى ذي الأساس الأيديولوجي. د. محمد عبد النور 2025/06/16

****

كلام سيزعج الأغلبية الساحقة. لكن لابد من قوله. اضطر الكثيرون لإعلان انحيازهم للجمهورية الإسلامية بعد الهجمات الصهيونية. فضلا عن الأغلبية التي كانت بالأصل متعلقة بـ"القشة" وازدادت تعلقا بها بعد لبسها ثوب الضحية، ولا يمكن تفسير الأمر إلا أنه "ارتباك" حاصل في الوعي الجمعي، الارتباك الذي شعر به وعبر عنه البعض بوضوح بقولهم -أن الأمر التبس عليهم- فهم الأفضل وعيا، مقارنة بمن ازداد ارتباطا بالقشة أو من تحول إلى الميل إليها خشية تهمة التصهين أو بضمير صادق لكنه لم يعرف كيف يحدد البوصلة. الموقف يجب أن يبنى على معطيات الماضي التي ليس حدث اليوم إلا امتدادا لها، فتغير الموقف من الجمهورية كان سيكون مفهوما لو أنها هي من بادرت بالهجوم، وعلته قائمة منذ أكثر من عام ونصف، لكن أن يتغير فقط لأنها تحولت من جلاد إلى ضحية، وبتدرج: أعني من الانحدار من الشام إلى التقوقع الداخلي والانكفاء واستقبال الضربات بالطائرات المحلقة ذات الأهداف الدقيقة والرد عليها بالمسيرات التي تضرب عشوائيا، أحداث حولت الغول الفارسي إلى حمل وديع، دون أن يظهر من نفسه تغيرا جوهريا، بل ازداد ميلا إلى الضمور والاستسلام للغرب وسيده، بوضوح صريح وبشهادة قادته، فازدياد منسوب التشبث بالغول الفارسي أو إظهار الميل إليه هو ضرب من الانجراف وراء أحد مقاصد العدوان الصهيوني على طهران، تكثيف معاني التقاطب، وإضعاف جبهة الرأي السيادي، أعني الرأي المتمسك بمقولة "ما حك جلدك مثل ظفرك"، وأن التحرير والتحرر لن يكون إلا أهليا، وأن الأخ الصدوق الذي يستعان به يكون اختياريا وبناء على معطيات الماضي والحاضر الكلية والشاملة، اختيار سيادي لا كالغريق الذي يستنجد بقشة، الرأي السيادي الذي أصبحت له قواعد مدنية: هي من أغلبية شعوب المنطقة: التي تشكل "قافلة الصمود" تعبيرا مركزا عن مشاعرها، وبالمناسبة فاعليتها هي أشد وأمضى من كل القصف الذي توجهه فارس لصهيون، بل ولعل من غاياتها لفت النظر عنه، خاصة وأنه أخذ ويأخذ أبعادا دولية وإنسانية متعاظمة، وقواعد حربية: من أغلبية شعب غزة: الذي يشكل منه المحاربون اليوم تعبيرا مركزا عنه، وبالمناسبة فاعليتها أمضى من كل ما فعلته ميليشيات فارس مذ ظهورها في المنطقة، يبقى درأ مأتى الفتنة الأكبر وهو إطراء حماس الدائم والمستمر لفارس، حيث لا يسعني إلا أن أقول أن على الجمهور أن يمايز نفسه عن حماس في هذه المسألة، وبمنطق عدم التأثيم ومنطق الفرق بين لاعب الميدان والمناصر الذي يرى بأفضل من لاعب الميدان، وأن كل فرد من الجمهور هو جزء من الأمة يذود عنها بما أوتي فلا يحتقرن نفسه، بأن يربط مسألة كبرى، كمسألة الوجود الإيراني في المنطقة العربية المثير للجدل، بتصريحات روتينية ودائمة ومتكررة من قادة حماس، الذين هم بأنفسهم يقرون بأن دورهم الأكبر والرئيس هو في مقاومة المحتل لا غير، فلا تكون مرجعا لكل شيء، ويستحيل استيعاب هذا عند من لم يفهم منطق الأمة، ولا يتصور الأمة إلا مختزلة في مكان وزمان، وعليه ومن كل ما تقدم فإن النظر البرغماتي للحرب الإيرانية الإسرائيلية، يجب أن يكون بمنطق كلما كبر التدايك العنيف بينهما كلما كان ذلك في الصالح الأهلي العام، وأنه يفتح فرصا جديدة بفعل "انشغالهما" لتقوية موقف الجبهة الأهلية وتحقيق مكاسب على حسابهما معا، لا أكثر ولا أقل. وهذا ماكان علي بيانه. د. محمد عبد النور 2025/06/14

****

رأى إبن خلدون أن من أسباب تردي العلم في البلدان يعود إلى اختلال العمران ونقص الصنائع وفقد المتقنين لها والمجدين في تعلمها وتعليمها، أما نفوق أسواق العلم وازدهارها إنما يكون في الحواضر ذات العمران الزاهر، فإذا تناقص العمران وضعفت الدول انقطع "سند التعليم"، فعسر تحصيل الملكة العلمية من أصولها وقل الحذق فيها، أما في الأمصار التي يرتكس فيها العلم وينتكس فيها التحصيل العلمي نجد فيها طلاب العلم، ورغم ذهاب سنوات كثيرة من أعمارهم في ملازمة مجالس العلم: "سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائل من "ملكة التصرف" في العلم والتعليم" ص414. أما من يُرى منهم أنه على علم سيكون قاصرا في علمه إن فاوض أو ناظر، أو علّم. والقصور في العلم يأتي من انقطاع "سند التعليم" لذلك، فالعلة الرئيسية لتردي العلوم في البلدان هو "اختلال العمران" وعدم الإجادة في الصنائع، أما مظهره الأول في التعليم، فهو انقطاع "السند المتصل" بالمعلمين والأساتذة السابقين ممن حصل ملكة فقه الكليات في العلم والتصرف فيها، فتنفرط سلسلة وراثة العلم فتغدو مجرد محفوظات عن الجزئيات تلاك بين الألسنة دون فقه ولا إحاطة بها.. ابن خلدون المقدمة. الفصل الثاني من الباب السادس. د/ محمد عبد النور 2025/06/29

****

وُهِبنا العروبة جنسا و دينا * * * و إنـّا بمـا قد وُهبنا رضينا

إذا كـان هذا يوحّد صفاً * * * و يجمع شملا رفعنا الجبينا

و إن كان يعرب يرضى الهوان * * * و يلبس عارا، أسأنا الظنونا

و قلنا : كسيلة كـان مصيبا * * * و كـاهنة الحيّ أعلم منّـا!

فأهلا و سهلا بأبناء عمّ * * * نزلتم جزائرنـا فـاتحينـا

و مرحى لعقبة في أرضنا * * * ينير الحجى و يشيع اليقينا

و يعلي الصوامع في القيروان * * * و يرفعها للدفاع حصونا

يبث المراحل في كلّ فجّ * * * فراعت أساليبه العالمينا

و بادره السمر تبرا بملح * * * و ما كان فزّان عنه ضنينا

و ما كان جوهر إلاّ مدينـا * * * لعقبة يوم استقلّ السفينا

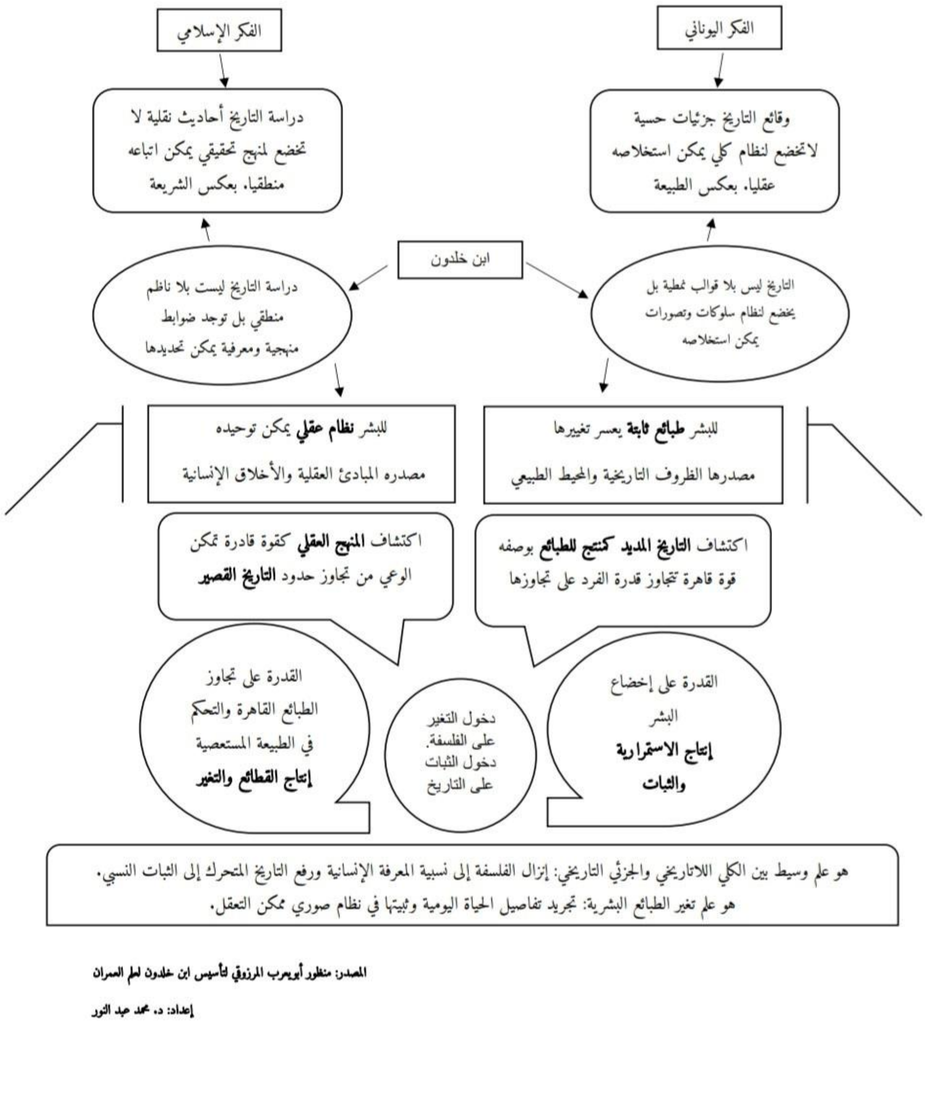
شغلنا الورى و ملأنا الدنا

بشعر نرتله كالصلاة

تسابيحه من حنايا الجزائر.

مفدي زكريا. إلياذة الجزائر

تأسيس ابن خلدون لعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني



المصدر: منظور أبويعرب المرزوقي لتأسيس ابن خلدون لعلم العمران

إعداد: د. محمد عبد النور